

كلود ليفي ستروس

العدد الرابع • يناير 1987

بيت الحكمة

مجلة مغربية للترجمة، في العلوم الإنسانية

المحتويات

دراسات ميثولوجية كلود ليفي ستروس (حوار)	5
أوراق الطريق كلود ليفي ستروس	48
بنية الأساطير كلود ليفي ستروس	63

خارج الملف

البنية والعلامة واللغة في خطاب العلوم الإنسانية جاك ديريدا	93
علم الاجتماع والمنطق الاجتماعي رولان بارت	113
الأثروبولوجيا البنائية جوليا كريستيفا	120
المغامرة البنيوية مومن السميحي	124

دراسات ميثولوجية

كلود ليفي ستروس

(بماوره : ريمون بيللون)

□ كان كتاب «الهيء والمطبخ» ، وهو الجزء الأول من دراسات ميثولوجية» ، يشهد ، وعبر عنوانه بالذات ، على الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، عن طريق تعارض قائم على غياب المطبخ وحضوره . كما كان الجزء الثاني ، «من العسل إلى الرماد» ، يعارض ، وعلى نحو مماثل ، ما دعونه «ضواحي المطبخ» ، وكان الجزء الثالث ، «أصل آداب المائدة» ، يشير ، وعن طريق الاستعارة المطبخية دائماً ، إلى ميلاد أخلاق [معبنة] . ترى ، كيف يشدرج كتاب «الانسان العاري» ، وهو الجزء الرابع والأخير من «دراسات ميثولوجية» ، ضمن هذا التطور الذي يبدو عنوانه ، لأول وهلة ، غريباً عنه ؟

■ ومع ذلك فقد كان واضحاً في ذهني ، منذ البداية ، أنه إذا كان على كلمة «هيء» أن تظهر هي الأولى في سلسلة العناوين ، فإن كلمة «عاري» كان ينبغي أن تأتي في الختام . وفعلًا ، فقد وجدت نفسي - أنا الذي حلت الأساطير من أمريكا الاستوائية إلى المناطق الشمالية لأمريكا الشمالية - أمام الرضمية التالية ، المقارنة في الظاهر ، وهي أن نفس الأساطير ، لو ، بتعبير أفضل ، نفس الأسطورة ، تبرز ، وبجلاء ، في أماكن بعيدة كل هذا البعد عن بعضها بعضاً في «العالم الجديد» ، إلا أنه ، وفي نفس الوقت ، يحصل تحويل داخل الأساطير من منطقة إلى أخرى ، ومن عائلة لسانية ، وزمرة ثقافية إلى أخرى . ذلك أنه إذا كان الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يُرمز إليه ، لدى هنود أمريكا الاستوائية ، بالانتقال من الهيء إلى المطبخ ، فإن هنود أمريكا الشمالية يرمزون إليه باختراع الحل والزعخاف ، واختراع التبدلات الثقافية فوق ذلك .

□ هكذا فانت تجد بين العاري والكاسي نفس التعارض القائم بين الهيء والمطبوخ.

■ نعم، بمعنى أن البطل الذي يجد نفسه، بأمريكا الاستوائية، في وضع من النبوة قبل بلوغه الثقافة، يلقي نفسه، بأمريكا الشمالية، في وضع من العري. يضاف إلى ذلك أن هذا التحويل في/ عاري ليس خاصاً بهنود أمريكا مادام موجوداً في العديد من الآلسن، وخاصة منها الفرنسية والانجليزية: فعندما نقول «montera cru» [وهي بالحرف: ركب حصاناً نثاً] فإننا نعني ركوب الحصان دون سرج، أي عارياً بمعنى ما، وعندما يقول الانجليز «to sleep in the raw» [وهي بالحرف: النوم نثاً] فإنهم يعنون النوم بدون مائة.

□ قلت، في الجزء الثالث من كتابك، إنك طوّرت في الهيء والمطبوخ، منطقاً للصفات المحسوسة، وفي «من العمل إلى الرماد» طوّرت منطقاً للأشكال، أما في «أصل آداب المائدة» فقلت إنك طوّرت منطقاً للقضايا. هل بإمكانك من جهة، أن توضح هذه المصطلحات، وأن تحدّد، من جهة أخرى، كيف تتظم خطوات الجزء الرابع على هذا المستوى؟

■ لنقل، بدءاً، إن المستويات المنطقية الثلاثة تظل حاضرة دائماً على امتداد الأجزاء الأربعة. ويتعلق الأمر، بالأحرى، بتفصيل للشبه [من هذا المستوى إلى ذاك] أكثر مما يتعلق بمقولات جامعة مائة.

وقد أردت أن أظهر، في الهيء والمطبوخ، أن صفات محسوسة أولية جداً وجد مهمة (وهي التعارض بين الهيء والمطبوخ، الطازج والعفن، الباس والرطب، الأعلى والأسفل) كانت مستعملة من قبل الفكر الأسطوري باعتبارها أيقناً (jetons) رمزية يمكن توزيعها على أنحاء مختلفة، ويمكن، في الوقت نفسه، من صياغة بعض القضايا ذات الطابع المنطقي. وكلما تعمقت الأمور، أي كلما أخذت أساطير جديدة بالتحليل، قصد التمكن من متابعتها، فإن هذه التعارضات البسيطة تترك مكانها لتعارضات، لم تعد قائمة بين

حدود، بل بين علاقات حدود: وهذا ما أردت توضيحه في الجزء من اللاحقين
بالإشارة إلى أن هذا المنطق بصير، بالتدرج، أكثر مرونة وأكثر تعقيداً.

وتتطور هذه الأشكال المنطقية الثلاثة، ذاتها، في الجزء الرابع، بطبيعة
الحال، إلا أن هذا الجزء يلمح أكثر من الأجزاء السابقة له على العلاقة بين
إنشاءات منطقية تملك حتميتها الخاصة بها، والبنية التحتية التكنولوجية
للسكان المأخوذون في الاعتبار. هكذا فإن التحول من النبوة إلى المري -
الذي يضع مشكل أصل المطبخ في المؤخرة، إلا أنه يلمح بالمقابل على إنشاء
تبادلات تجارية (مراد استهلاكية، حلي، زخارف، ملابس، واتفاقات الزواج
كذلك) باعتبارها رمزاً للانتقال من الطبيعة إلى الثقافة - قد يكون من غير
الممكن تصوّره ما لم تكن يصدد سكان لا يمارسون الزراعة، على خلاف سكان
أمريكا الجنوبية الذين اهتمت بهم، بل يحرصون من الصيد والقتل
والغطف والالتقاط ويعرضون هذه الحياة الحثثة (RUSCIC) بتطوير هائل
للتجارة. إن أكبر مميزات الحضارة بالنسبة هؤلاء السكان - الذين ينضمون
أسواقاً بـ قبيلة، وأسواقاً أسبوعية وأخرى ثمانية، حيث تتلاقى الشعوب
التجارة، الصديقة بل والممتدة أحياناً - لم تعد، مثلما هو الحال في أمريكا
الجنوبية، علاقة تعارض بين الإنسان والحَيوان (الإنسان يأكل الطيور
والحيوان يأكل النمل)، بل علاقة تعارض بين الشعوب التي تسبح لها كفاءاتها
التجارية [إعداد] وجبة متنوعة من الطعام، وبين الشعوب التي يتغلب
[وجودها] في العيش على إنتاجها وحده فحسب.

□ إنك تقول: «العلاقة بين إنشاءات منطقية تملك حتميتها
الخاصة بها والبنية التحتية التكنولوجية للسكان المأخوذون في
الاعتبار». كيف تصوّر، بالضبط، هذه العلاقة التي عبرت عنها في
«العكر التوحش» بكلية كانت تشكل، أصلاً، تعديلاً لمنطق التقليد
الماركسية الكلاسيكي؟

■ أنت تطرح هنا، في الواقع، مسألتين. أولها ما إذا كنت استعمل
كلمتي «بنية» و«بنية» بقوة بالطريقة الكلاسيكية. نعم، فيما أظن، ومع فروق
دقيقة بطبيعة الحال، ما دام ما مدعوه في الاصطلاح الماركسي ب«علاقات الإنتاج

لا يتظاهر على نفس النحو بالقيط في مجتمعات ذات تكنولوجيا بدائية جدا وفي مجتمعاتنا. أما عن مسألة الحتمية، فلست أعتقد أن ماوكس ذاته كان قد تصور، مطلقاً، حتمية صارمة تخفي في اتجاه واحد: ومن الواضح أنه عندما أحبل على البنات التحية فإن المقصود من ذلك، على الخصوص، بالنسبة لي، هو التشديد على أنه لا يوجد، في فكر الإنسان، شيء سوى التفكير في العالم، العالم الذي أعني به العالم الفيزيائي والعالم الاجتماعي منظورا إليهما معاً. أكيد أن الإنشاءات الميتولوجية تمثل نوعاً من نقط الإبدال، إن صح القول، تدخل في نفسها لاحقاً في حتمية الفكر. وليس هذا من الأمور البسيطة، ليس علاقة سبب بتتجة: فالإنسان يفكر في العالم تبعاً لبعض الإكراهات الملغية، والطريقة التي يفكر بها في العالم المحدد، إلى حد بعيد، الطريقة التي يمارس بها فعله عليه.

ومعبارة أخرى، فإن التنبؤات التحية لا تمارس فعلها قط من حيث هي كذلك، أي باعتبارها واقعاً مبطناً للإنسان، موضوعياً وخارجياً. إنها لا تفعل فعلها إلا من حيث كونها مفكراً فيها، وما أن يتم التفكير فيها حتى توضع في شكل معين يجعل إلزاماً ما. إن العقل لا يجد نفسه رأساً لرايس أمام عالم خارجي عنه كل الخارجية، وإنما هو يسكن به على هيئة نص تبدأ بلورته في أكثر مستويات الحسية الأولية. وقد تأثرت كثيراً، كما قلت ذلك في خلاصة «الإنسان العاري»، ببحوث مختلفة أجريت على سيكولوجيا الحواس، وعلى الأخص منها ما أجري حول البصر. واقع أننا، على سبيل المثال، لا نرى الأشياء كما هي أو كما نفترض أنها كذلك، بل ننظر إليها انطلاقاً من عملية ترميز (codage) حلقية تتم على مستوى الدماغ بل وتبدأ، عند بعض الحيوانات، على مستوى شبكة العين. وتعمل عملية الترميز هذه عن طريق لزواج من التعارضات: بين الثبات والحركة، اللون وغياب اللون، الوجهة الأفقية أو الوجهة العمودية أو الوجهة المائلة، وهكذا دواليك؛ الشيء الذي يظهر جيداً أن ما تدعوه بنية تحية هو نتاج غير مباشر لإنشاء من عمل الجملة العصبية يعمل بناءً على مبادئ ومناهج لا تختلف، من حيث الجوهر، عن الطريقة التي يعمل بها الفهم ذاته.

□ كيف انتهت إلى أن تحدّد هذا المعبّر، الذي جرى التمهيد له أصلاً وعلى نحو واسع في الجزء الثالث، بين أمريكا الجنوبية وأمريكا الشمالية، لتحديدًا مضبوطًا منطقيًا على هذا النحو؟ إنك لا تدرس، في الواقع، حتى وإن بدا من الصعب قول ذلك تجاه مجمل الأجزاء، سوى عدد محدود جدًا من الأساطير (حوالي ألف) تضع قيد السؤال، في الجنوب كما في الشمال، عددًا محدودًا بدوره من السكان، حتى وإن كان البحث يعرف، في هذا الجزء الأخير، تحديدًا جغرافيًا أكبر. هل لديك إحساس بأن هذا الفضاء، المخلق نسيًا، الذي انتهت إلى تحدّده على امتداد الأمريكتين كان ضروريًا كل الضرورة من أجل دعم نمط البرهنة الذي نسمي إليه؟ وهل استطعت أن تقوم بهذا، مثلاً، عن طريق تعميق بحث يقتصر على هذا النصف من الكرة الأرضية أو ذاك؟

■ لقد انطلقت، كما تعلم، من أسطورة [ننتمي إلى هنود] البورورو كان قد وقع عليها اختياري لأنني كنت أعرف هذه القاتل، ولأننا نملك عنها ملة إثنوغرافية دنة جدًا. لكنني لم أفهم أسباب هذا الاختيار إلا شيئًا فشيئًا: وفعلًا فإن هذه الأسطورة تحتل موقعًا مفصليًا بين مجموعتين أسطوريين ضخمتين، حاضرتين في أمريكا الجنوبية نفس حضورهما في أمريكا الشمالية. هكذا لاحظت، وبالتدريج، أن طرقًا عديدة تفتح انطلاقًا من هذه الأسطورة - حسب تشديدنا على هذا الجانب أو ذاك - وأنه بكل ما يكون بمستطاعنا اختزال كل موضوعات (themes) الميثولوجيا الأمريكية قليًا، إذا نحن ضغطنا على الأمور ضغطًا طفيفًا. غير أنني لم أدرك هذا إلا حين كتابتي للجزء الرابع.

من هنا فقد كان ثمة، بالتأكيد، مسارات أخرى ممكنة. لكنني لا أعتقد أنه كان بإمكانني بلوغ نتيجة مماثلة [لذلك التي انتهت إليها] لو أنني افترضت على نصف من الكرة الأرضية دون الآخر، وطوّرت النموذج على نحو أكمل في كل واحدة من الحالتين. فالحقيقة أنني اصطدلت بحداد في لحظة مبهمة من لحظات بحثي - في بداية وأصل آداب المائدة - - لمجرد أن الميثولوجي لأمريكا الجنوبية هو أقل غنى بكثير من ميث أمريكا الشمالية (لا في الجوهر، طبعًا، ولكن بسبب أننا اشتغلنا كثيرًا بالشمال، ومنذ زمن أصول). لقد كانت نفعنا بعض العناصر، التي أتيج لي، وعلى عكس ذلك، [معرفتها] من قبل

الأساطير الأمريكية الشمالية. هكذا كنت مرغماً، إذن، على هذا الانزلاق الذي أدى في حد ذاته إلى عدد من الانزلاقات الأخرى. ولم يكن لي أن أبلغ هذه الغاية قط لو أنني لم أضع المعطيات الميثولوجية المنتمية إلى مناطق بالغة التنوع جنباً إلى جنب: فوحده شرط إدخال الشعوب المختلفة لسانا وثقافة ونمط حياة هو الذي مكنتني من استخلاص ما هو مشترك بينها، أي، وكما حاولت توضيح ذلك في هذا الجزء الأخير، الاستعمال التفضيلي لنمط معين من أنماط طهو الطعام - استعمال الموقد الطيني - الذي يبدو أنه يزودني بالسبب العميق لهذا التماهي الذي يتعذر فهمه لأول وهلة، بين أساطير الشمال الغربي لأمريكا الشمالية، وأساطير وسط أمريكا الجنوبية، لنقل، بكلمة، إنني لم أكن لاستخلص الثابت قط لو أنني لم أكن قد قبلت بتوسيع مجال المقارنة، ذلك أن المقارنة الواسعة هي وحدها التي كان بإمكانها العمل على استخراجها.

□ لقد أثارني واقع أنك تشدد أكثر من أي وقت مضى - في هذا الجزء الرابع الذي تتعقد فيه كل خيوط بحثك - على الامكانيات البرهانية لخطواتك، بسعيك دائماً لأن تلقى في المتن التجريبي علاقات تستبطنها قبلاً عن طريق مقارنة منطقية محضة. إنني أفكر هنا في تلك الأساطير المنتمية إلى السواحل الغربية لأمريكا الشمالية، وخاصة منها أساطير [هنود] الكوس (Coos)، التي نجدها وقد قامت، على حين بفتة، بتجميع ما هو أساسي من العناصر التي كانت، حتى ذلك الحين، متمفصلة على نحو استنباطي.

■ حين شرعت في بحثي لم أكن قد تفحصت، بعد، هذه الأساطير وبقدر ما كنت أفهم أن عليّ الالتفات نحو الشمال لكي أعثر على حل لمشكلتي، كنت أكتشف أن كل ما سبق لي أن حصلت عليه عن طريق الاستنباط بات متحققاً هنا تجريبياً. وكان [ذلك] تجربة مخبرية تمكن من التحقق عن طريق تركيب نتائج التحليل المتعاقبة والجزئية. وهو نمط البرهنة الوحيد الذي يمكننا أن نطمح إليه في العلوم الإنسانية. إننا غالباً ما نميل إلى المنازعة في مشروعية إثباتاتنا، بدعوى أنه يستحيل مراقبة ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. فنحن لا نشتغل، في العلوم الإنسانية، على أشياء تنتمي إلى العالم الفيزيائي، بل على تمثيلات، ولا يمكننا أن نكون متأكدين، قط، من أنه لا يوجد ثمة،

داتها، فيما وراء مستوى الوعي أو اللاوعي الذي نتوقع عليه - مثلها هو الأمر في هاوية من الهاويات - مستويات أخرى. إن علماء الفيزياء والبيولوجيا يتفقون، في عصر معين من العصور، على المستوى المرجعي الذي يجدر التوقف فيه قصد العمل بصورة مجدية. أما في العلوم الإنسانية، فإن هذا المستوى المرجعي ما زال، عكس ذلك، خاضعا للجدال بشكل قطعي. والبراهين الوحيدة التي يمكن لنا أن نشدها هي تلك التي تمكن من تفسير عدد من الأشياء أكبر من ذلك الذي كنا نستطيع تفسيره في السابق. لكن هذا لا يلزم عنه أن هذه البراهين صحيحة، بل يعني أنها تمهد الطريق لبراهين أخرى ستأتي لاحقاً لتفسر المزيد، وهذا إلى ما لا حذ له، دون أن نبليح حفيظة مفررة بشكل نهائي.

□ أود، قبل مواصلة الحديث، أن أطلب منك توضيح نقطة بهم نص الأسطورة كما يبدو في دراسات ميتولوجية، هل بملك الملخص الذي قدّمته عنها انطلاقاً من المادة الموجودة، أي من النص الذي تلقته عن طريق مرزوبك بالأخبار، لجنة لب - تحليلية في نظرك، لمجدها متطلبات إقامة النسق؟

■ إنك تطرح ها هنا مشكلة النموذج. وينبغي التمييز بين عدة مراحل يعبرها أثناء بلورته. فلك أن تحليل الأسطورة انشأف ذكرها يفترض، بادئ ذي بدء، إنجاز قراءات، وإعادة قراءات، وحضانة، إلى أن تظهر شيئاً فشيئاً، حدود جوهرية نُسجلنا خطأ هادياً. إن الأمر هنا لا يتعلق بملخص، بل باستخلاص مظهر سرّي، بالأحرى. بعد ذلك يطرح مشكل عملي هو: كيف نشرح ذلك للقارئ؟ ينبغي، في البداية، أن نعطي ملخصاً، ثم إن نحاول، انطلاقاً من هذا الملخص، إعادة بناء الأسطورة كما كانت تتجلى، بحرفيتها (in extenso) في المصدر المستعمل، هكذا يصبح الملخص مزدباً لوظيفة مزدوجة: إنه وسيلة تعليمية لصالح القارئ، وهو، في الوقت نفسه، نوع من المقاربة المسبقة لنموذج نحاول إنشائه.

□ أنت تشتغل داتها، فيما أفترض، على النص الكامل، ولا تشتغل مطلقاً اهتماماً على الملخص الذي تتجزء عنه.

■ قطعاً. بل قد أقول إنه يستحيل العمل على شيء آخر غير النص الكامل. صحيح أنه يحصل، في الغالب، أن فروقاً دقيقة لا أهمية لها في الظاهر، وثمرات، مما يمكن أن يبدو ضئيل الأهمية والفائدة، تزدي، على حين بفتة، وعن طريق مفعول القلب الذي نعرفه في الخداعات البصرية، إلى أن نجعل مما كان يبدو مضموناً طارئاً صورة الدلالة ومفتاحها.

قد يكون المثالي، بطبيعة الحال، هو أن يتوفر القارئ، على المصادر بين يديه، والآن يستعمل بدوره سوى المصادر. وبما أن هذا غير ممكن، فنبني أن نسده ببديل عن طبعاً. ولكن مجموع الأدلة، التي تنبئ انطلاقاً من الملخص، نحاول، في الواقع، أن نعيد بناء النص بأكمله، أو أن نعود إليه على أي حال.

□ ما هو، وعلى نحو جوهري، سبب الطول المفرط لنص الأسطورة الكامل؟

■ إنه متغير جداً. ونعود إحدى أكبر صعوبات تحليل الأساطير، أو تأليف كتب عن الأساطير عن الأقل، إلى أن الكتب يمنع بحثه، وعلى نحو لا مفر منه، الملخص الذي يهضمه عنها ويجعل منها واقعا أكثر انسجاماً مما هي عليه. في حين أن هناك فروقات أسنوية مهمة من تجمع بشري إلى آخر ومن مزود بالأخبار إلى آخر. إن الأسطورة مفرطة الطول، في بعض الحالات، بسبب ما يظهر لنا على أنه أقوال معدلة فيها: الشيء الذي يمكنه أن يكون صحيحاً على صعيد الحكاية التي تروى الأسطورة، إلا أنه لا يعود كذلك، مطلقاً، على مستوى وظفنه السرولوجية، وقيمته الشعرية أو تعبيرة الأسلوب بأكمله للسلطان المأخوذ من بين الاعتبار. ويحصل كذلك أنه لحظة استمالتنا للأسطورة، قد لا نكون في حاجة إلى كليتها، بل إلى بعض عناصرها فحسب، في حين أنه إذا أسكننا بالأمور من طرف آخر، وفي اتجاه آخر، فإن الضوء سيقطع على أوجه أخرى للأسطورة.

□ يضاف إلى ذلك أننا نلامس هنا مشكلة أساسية: هي مشكلة تعبيرية الأسطورة التي تعني [أنت] عليها من طريق التلخيص، وكذا عن طريق واقع أن الأسطورة - وكما سبق أن شدت على ذلك في العديد من الأحيان - لا تدرس ضمن لسانها، وبالتالي لا تدرس مطلقاً

باعتبارها نصاً، بل باعتبارها لساناً آخر، هو ذلك الذي يشكل قصتها بحصر المعنى. ومن جهة أخرى فإن «دراسات ميثولوجية» لا نقول لنا أي شيء. - إلا غيباً - عن التجربة الملموسة للكلام الأسطوري في حياة قبيلة من القبائل، من تلك اللحظة المعيشة من الإلقاء - التحويل التي تشكل، بمعنى ما، أقصى لحظات حقيقة الأسطورة.

■ الأمر الذي قد يكون مهماً جداً، فرق ذلك، وصفه وتحليله.

□ هل ترى أن هذا الأمر ممكن؟

■ بكل تأكيد. أولاً لأن ثمة، في الأدب الأنثروغرافي، إشارات عديدة: مثلاً حول واقع أن هناك لدى بعض المجموعات السكانية فصلاً يمكن أن تروى الأساطير فيه، وفصلاً يحظر فيه روايتها؛ وأن بإمكاننا، في بعض المجموعات، أن نروها خلال فترة من فترات النهار لكن ليس أي فترة، وأن علينا أن نصت إليها ونحن نتخذ وضعا معيناً، إما جلوساً أو متكئين. ثم إن هذه، من جهة ثانية، دراسة يمكن أن ننجزها مبدئياً، وسط مجموعات سكانية تواصل رواية أساطيرها. وهناك وثيقة رائعة بهذا الخصوص، هي الفيلم الذي أنتجته مارشان (Marchand) رفقة ليزو (Lizot) لدى (الهندو) اليانومامي (Yanomami) بفنزويلا. إننا نشهد هنا سرد أسطورة: وهذا يستحق كل الأوصاف وكل التحاليل الممكنة. ونلاحظ أن الإلقاء يختلف عن إلقاء اللسان الجاري، وأن السارد يعيش الأسطورة حقاً أثناء روايته لها، وأنه يجسم الواقع من جديد عن طريق إيمانيته وإلقائه ونشوره.

□ وبالتالي فإن تحليلاً من هذا النوع يستجيب تعددًا في معاني المستويات يمكن مقارنته بتعدد المستويات الذي نستخدمه في تحليلك للفصلية بوليفر: «القطط».

■ تمامًا. وقد ينبغي للأساطير أن تحلل، هي بدورها، حل هذا التحريم. عل أن نراعي، طبعاً، عدم مده [تحليلنا] لرسم جدارية ضخمة مثلما حاربت صنم في «دراسات ميثولوجية». وأن تقوم بدراسة مكثفة عن الأساطير الخاصة بمجموعة سكانية واحدة.

□ كيف تصور حل المشاكل التي يبدو أن هذا النمط من التحليل ينبرها؟ ذلك أن الأسطورة هي، إن صح التعبير، نص هذا القدر أو ذاك. إنها لا تملك، من جهة، خاصية النص المحددة كل التحديد والمغلقة نسياً (حتى وإن كان النص، وهذا أمر بات اليوم معلوماً، يتضمن نصيبه الدائم من عدم الاكتمال): وهنا يبدو من الصعب تحليل أسطورة واحدة مثلاً يمكننا القيام بذلك بالنسبة لفصيدة واحدة أو قصة واحدة، حتى وإن لم يخل هذا الأمر من بعض التحايل. لهذا فلنأتك تتكلم، لئلا أفترض، عن الأساطير (بالجمع) المنسبة إلى مجموعة سكاتية [ما]، بنس الطريفة التي يمكن لنا أن ننظر بها إلى مجموع أعمال كاتب من الكتب، لكي تبلغ درجة علما من الإكراه. ومن جهة أخرى فإن الأسطورة، وكما رأينا ذلك الآن، أكثر من نص، بل وأكثر من نص ملقى، ما دامت تشكر أثناء روايتها وتحول معتقدة أنها تتكرر، وما دامت شروط التلفظ (enunciation) الخاصة بها متباينة معها، بالتالي، على أكمل وجه (الشيء الذي لا يماثل، ضمن النص، سوى خارجية التجربة الإبداعية، القارية أبداً). ألا توجد هنا مجموعة من الصعوبات الماثلة لتحليل الأسطورة تحليلاً توسعياً؟

■ إن أسلم بأنه ربما كان من الصعب تحليل أسطورة من الأساطير ما لم تكن تتوفر حولها على العديد من المتغيرات. إلا أن الأسطورة الطويلة طولاً كافياً تتضمن، في الغالب الأعم، جملة هذه المتغيرات، على هيئة قطع مطاة بالتماعب، لكنها قابلة لأن تتراب على طريقة الشكل الموسيقي النسبي: موضوعية ومتغيراتها. يضاف إلى ذلك أن معرفة كافية باللسان قد تمكن من دراسة الأسطورة، لا كما كنت مرغماً على دراستها فحسب، ضمن منظور مضارن، ومن زاوية سببانية وإثنوغرافية، بل ومن زوايا أخرى: أسطورية، نطقية، تركيبية، نحوية، صورية وصوتياتية، تعرض كل منها، مقارنة مع الأخرى، اختلافات صورية. إلا أنها تعرض كذلك توافقات أو ابتهاقات ذات خصائص صورية ثابتة. هكذا فإن تحليل أسطورة واحدة بقرب من تحليل فصيدة أو قصة قصيرة واحدة. هل إن الفصيدة أو القصة لا تشكلان، ومن جهة أخرى، في هاتين الحالتين متغيرات بالمقارنة مع قصائد أو قصص أخرى

لنفس الكاتب؟ وهل إن قصيدة «القطط» ، مثلا ، ليست ، من حيث هي قصيدة ، متغبرا لقصائد بودلير الأخرى ، حيث يجري الحديث عن هذه السوريات ، من العشاق والمدرّسين ، وليست ، من حيث هي سوريتة ، سوى متغبر لكل سوريتات «أزهار الشر» الأخرى؟ ولكي نتناول مثلا آخر ، يصح على صعيد القصيدة مثلا يصح على صعيد الموسيقى ، [نساءل] كيف نشك في أن يكون الفصل الثالث من «بارسيفال» (Parsifal) هو نفس الفصل من «أساطين الغناء»؟ فهنا وهناك نجد رجلا سنا ذا تجربة (هو غورنيانز Gurne manz أو ساكس Sachs) يسمي أمام رجل آخر أصغر منه سنا وموهوب بشكل استثنائي ، وتسلم إليه زملة . هنا وهناك ، سبق لقاومها وجهها لوجه السني إلى التوجع مع وجود لحظة وسيطة بين المرحلتين ، [تطبعها] السكينة والإجماع المستند (تعزيز الجمعية المقدسة أو «الحلمية») ، وقد لا نقوم بتحليل مرضي لإحديهما دون أن نأتي بالأخرى . وبالتالي فإن تحليل «أساطين الغناء» كان عليه أن ينتظر كتابة «بارسيفال» ، كما أن تحليل «بارسيفال» سيقبل ناقصا لواقع أننا لن نعرف قط الأوبرا التي كان فاكتر سيكتبها بعدها لو أنه لم يمت (مثلا أننا لن نعرف قط متغبرات «فصة» «بيليس» (Pelléas) التي قد تكشف عنها «فصة» «انهيار منزل لوشير» . ويبدو لي أن الاختلافات والصعوبات أصغر مما نوحى به ملاحظتلك . وفملا ، فأنا أتذكر أني كترت إحدى محاضراتي الأولى في «الكوليج دوفرانس» ، أي ثلاثة عشر درسا مدة كل واحد منها ساعة ، لتحليل أسطورة واحدة من أساطير «الهنود» الإيروكوا ؛ كما أن عملي حول «مأساة أزيوال» (La geste d'Asiwal) الذي ظهر عام 1958 كان يتناول أسطورة واحدة ، مدرسة ، والحق يقال ، وفق ثلاثة متغبرات . ولم أنتبه إلا مؤخرا إلى أنني حملت متغبرا رابعا كان له ، مثل التجربة المخبرية ، أن يطل الغرضيات التي تلموت انطلاقا من المتغبرات الثلاثة الأخرى ، أو أن يشنها ، الشيء الذي أتمنى أن أبرهن عليه مما قريب .

□ ألا يبدو لك أن الطقس بطرح ، ضمن نظام مماثل من الأفكار ، مشكل مضمون التحليل بصورة أكثر جلمرية من ذلك؟ إنك تكترس للمقارنة بين الطقس والأسطورة ، في نهاية «الإنسان العاري» ، بضع صفحات موضحة حدا ، تنتهي بمعارضتها مع بعضها بعضا مثل

التصل والمضطجع، الميث والمفكر فيه. كيف ننصور، في هذه الشروط، فكرة خطوات مماثلة لخطوات «دراسات ميتولوجية»، أي «دراسات طفوسية»، وهل ذلك أمر ممكن؟

■ إنه أمر ممكن كل الإمكان ما دعنا نلاحظ في الكثير من الأحيان أن ما يحاول مجتمع من المجتمعات «قوله» على هيئة أسطورة، يختار مجتمع آخر، مجاور له، «قوله» على هيئة طقس. وقد أعطيت عن ذلك أمثلة في «الأنثروبولوجيا البنائية» (الفصل الثاني عشر)، وفي كتاب صدر مؤخراً تكريماً لـ إيفانز - برينشارد (E.E.Evans-Pritchard) بعنوان «نقل الثقافة» (The Translation of Culture) 1971؛ وكذا في «النبي والمطبوخ» عندما استعملت طفوسية شارائبة لتأويل أسطورة هذه القبيلة والمنغبرات المغاربة لها حول أصل النار. سبب ذلك أن الطفوسي، كما يمكننا الإحاطة به في تجلياته التحريرية، مشبع دائماً بميتولوجيا مضرة، وبالتالي فبأن لا نكون بصدد ماهيات مختلفة. ولا ننسى أن للأسطورة وطقس مقاصد متعارضة إلا عندما نقوم بتقبة مفهوم الطقس، عن طريق تحليل مثالي، قصد تلخيصه من كل الميتولوجيا المضرة التي يتضمنها في الوثائق.

■ لقد تولد بحثك حول الأساطير، كما سبق أن قلت، عن نوع من الإحساس بالسخط أمام الطابع التسمي واللامنطقي الذي بدا أن الأساطير، التي كانت تسحرك، تعرضه حتى في أدق تفاصيلها. فهل نحن بأنك انتهيت اليوم إلى اختزالها حقاً؟ أم أنه لا زالت هناك، ضمن الأساطير التي اشتغلت عليها، تفاصيل ظلت دون تفسير بالنسبة لك؟ وفي هذه الحالة، هل ترى أن ذلك يعود إلى عيب يعانيه المتن (أما [سبب] نقص في المعلومات الانشغرافية، أو [سبب] نقص في المنغبرات الضرورية)، أم يعود إلى صعوبة باطنية في الدخول ضمن أطر صورتك؟

■ إننا لا نستطيع التوصل إلى اختزال كل شيء، وإلا فإن عمل البحث سيتوقف حينها. وسأناي آخرون - أو أي المتني ذلك على الأقل - بعيدون تناول الأساطير التي اشتغلت عليها، وإذ يعميهم، فيها أحتمل، التوضيح الذي قمت

به، سيدركون علاقات جديدة، ويسألون تفاصيل إضافية، ويدفعون
 بالتحليل أماما إلى ما وراء النقطة التي تركته عندها أنا بالذات. ولكي أجيب
 بطريقة أكثر خصوصية على سؤالك [أقول]، نعم، فنتة هنا وهناك تفاصيل
 تظل دون تفسير، لكن لا بسبب نقص يمان من المنهج: وإنما بسبب أنها
 محبل، أو يمكنها أن تحبل، على وقائع [توغرافية أو غيرها من الوقائع التي لا
 يسلمها الأدب المتوفر. هكذا، فهل [يمكن النظر إلى] نوع من الأفتنة اختفى
 اليوم، نشبه الأسطورة التي آست أسطورة مزمنة لئلا نرى آخر شهده لدى قبيلة
 مجاورة، باعتباره نفس القناع أو باعتباره قناعا مختلفا؟ وهل يعود حظر روح المرء
 باستهلاكه لئلا نرى معين من المسك بحسك - وكما تشير إلى ذلك أسطورة من
 الأساطير - إلى واقع أن هذا الاستهلاك كان محظورا حقا، أو أن الأمر يتعلق
 ببلورة أسطورية علينا أن نبحث عن تفسيرها ضمن السياق الذي وردت فيه؟
 وحين نضفي أسطورة من الأساطير سلوكا معينا على أحد الحيوانات في ظروف
 محددة، فهل هي نعب، بذلك، ننزل ملاحظة غريبة، أو معتقد مستقل لكن
 لا أسس له، أم أن هذا الاضغاء ناجم عن إكراه بصدر من داخل البنية؟ إننا
 نصطدم على نعر دائم بمشاكل من هذا النوع لا يمكن أن نحل سوى بعض
 منها فحسب، في حين أن البعض منها يقارم، بشكل مؤقت أو دائم...
 وشروى إحدى أساطير شاطيء المحيط الهادئ. أنه إذا خاطرت سمكة من
 جنس معين بالصعود إلى سطح الماء، فإن معدنها تخرج من فمها وتموت. ربما
 أن هذه السمكة وظائف أسطورية تربية ومحددة، فسيكون من الأهمية بمكان
 معرفة ما إذا كان لهذه العامة سند واقعي، أم أنها تنجم عن خصائص رمزية
 أضفيت على الحيوان بسبب هذه الوظائف التي يمكنها، إذًا، أن تلمس
 موضحة أو محددة أو مطورة.

□ لقد نتخت في مجموع [أجزاء] «دراسات ميولوجية» - كما
 رأينا ذلك - قرابة ألف أسطورة. فهل تظن أن استحضار أكبر قدر من
 الأساطير - بدءا بكل تلك التي تمكنت من فتح هذا القدر من السبل
 الاقتراضية على امتداد الجزئين الثالث والرابع - سيكون من شأنه أن
 يعزل الخلاصات التي تستخلصها على مستوى مجموع القارة
 الأمريكية؟

■ ترى، ماذا حاولت أن أصنع؟ [لقد حاولت] وصف خطاب ميثولوجي واحد خاص بالهنود الأمريكيين. لكن خطابهم لم يكن الخطاب الميثولوجي الوحيد، ومن بعيد، ما دمت لم أستعمل سوى 10٪، بل وربما 5٪ من المتن المتوفر الذي تمثله، حالياً، ميثولوجيا شمال أمريكا وجنوبها. وقد يعطينا تفسير ما تبقى خطابات أسطورية أخرى، أولاً. وإني أظن فحسب أن الخطاب الذي احتفظت به يملك قيمة مثال وأن الخطابات الأخرى، إذا ما صارت في متناولنا، أو حين نصير في متناولنا، تشكل إما خطابات موازية، وإما خطابات تتقاطع مع الخطاب الذي احتفظت به، في بعض نقط مساره. وإذا كنا قادرين (مثلاً سنصير يوماً شريطة أن يتصدى آخرون للأساطير ضمن نفس الروح التي تصدّت لها منها)، إذا كنا نملك الخطاب الشامل (وهذا، لاحظ جيداً، مفهوم نظري تماماً؛ وذلك أنه لا وجود لخطاب شامل: إني لم أستعمل سوى قسم صغير من الأساطير، إلا أننا لا نملك سوى قسم زهيد من الأساطير التي سبق أن وجدت)، فلي أمل بالألا يتضمن هذا الخطاب الشامل ما يتناقض مع الخطاب الذي استخلصته. وواضح أن هذا [الخطاب الشامل] قد يكون أغنى بكثير، وأكثر تنوعاً، إلا أنه سيكون، بشكل عكس، من نفس النمط.

□ ألا تشعر، من جهة أخرى - ومع احتمال توسيع، لا يزال احتمالياً تماماً بطبيعة الحال، لمحاولتك في منظور ميثولوجيا عامة - أننا سنجد أنفسنا بين ميثولوجيات متعددة متقاربة من بعضها البعض تقارباً من نفس الطابع، أم أننا قد نكون، على عكس ذلك، مهذّدين بأن نجد أنفسنا أمام تباعدات جذرية بهذا القدر أو ذاك؟

■ إنك تطرحها هنا مشكلة وحدة الفكر الأسطوري عبر العالم: وليست هذه بالمشكلة التي يمكن استباق الحكم على جوابها. ولا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت هذه الوحدة موجودة، بأي شكل كان، أم أنه يجدر بنا، على عكس ذلك، أن نعيّز الأنواع الميثولوجية مثلاً نعيّز الأنواع الحية؛ كما لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت هذه الأنواع الميثولوجية تختلف عن بعضها بعضاً مثلاً تختلف أنواع الثدييات، أي مع الاحتفاظ بقراءة معينة، أو مثلاً تختلف الأنواع العائدة إلى أسر حيوانية مختلفة كل الاختلاف، أو مثلاً تختلف الأنواع

النباتية أو المعدنية مقارنة مع الأنواع الحيوانية، [لا يمكننا أن نعرف ذلك] إلا في نطاق قيام دراسات من نفس الطابع استناداً على متون أخرى

□ الشيء الذي قد يقيم الاختلافات لا استناداً إلى المضامين الأسطورية فحسب، بل وعلى مستوى الأشكال ذاته، ومستوى العلاقات بين الحدود.

■ طبيعة الحال. وكل ما يمكنني قوله الملحوظ هو أن بإمكاننا أن نتقرب من اليقين بأنه توجد في مناطق أخرى من العالم مستويات تفكير أسطوري من نفس الطابع، مثلاً فككتنا استعارات سريعة إلى أقصى حد من التحقق من الآن (لكن دون أن نستيق الحكم [ونفسول] بأن كل مستويات الفكر الأسطوري هي من نفس الطابع: وحتى بالنسبة لأمريكا، فقد عثت بأن أترك جانباً بعض مستويات التفكير الأسطوري، مثل تلك التي تنشأ، بجملاء، عن بلورة تقوم بها أخويات للفلاسفة أو الحكماء، إن شاء طبعاً، علاقات بشك التي نظرت فيها، إلا أنها قد تتطلب، مع ذلك، أن نحلل في ذاتها، ولذاتها، على نحو مستقل).

إني أفكر في أبحاث لوك دي هوش (L. de Heusch) حول ميثولوجيا منطقة معينة بأفريقيا، وكذا في أبحاث مختلفة حول الميثولوجيا الأسترالية. وأفكر، على الخصوص، في مركز أبحاث المغارن حول المجتمعات القديمة: ويبدو أن أعمال جان بيير فيرنان (J.P. Vernant) وبيير فيدل - ناكمي (P. Vidal-Naquet) ومارسيل دوتيان (M. Detienne) - تظهر أن هناك ضمن الميثولوجيا الإغريقية بعض المستويات التي نجد أنفسنا فيها على مستوى واحد مع الفكر الأمريكي.

□ إن ها هنا مشكلة أخافة، وذلك أنه، على خلاف الأساطير الأمريكية وعديد غيرها من الأساطير ذات الطابع الشفوي حصراً، فإن الأساطير الإغريقية هي أصلاً أساطير جرى تحويلها إلى نصوص.

■ يمكن أن يرد عليك بأن كل الأساطير التي تم جمعها هي أساطير معزلة، وبفعل قوة الأشياء، إلى نصوص، وإن ها هنا شرطاً يطرح المهدد من المشاكل. ومن الضريب أن يقدم حل خصوصي لمشكلة ميثولوجية ضمن الأساطير اليونانية، التي نملك عنها رواية أو عدة روايات. إن ها هنا نقطة

استرعت انتباهي وأنا أقرأ كتب دوتيان (Detienne) (الموسوم بـ) «حداق أدونيس». لقد جمع فيه إحدى ميثولوجيات أدونيس التي ذكرتها بالأساطير الأمريكية، ذات الطابع الأدونيسي بلا نزاع. لست أقول بذلك إن لها نفس الأصل، وذلك لأننا لا نعرف عنها أي شيء على الإطلاق، وإما [أقول] إنها ترتب ضمن نفس العائلة من الأساطير، إذا نحن نظرنا إليها من زاوية نمذجة. والحال أن الروايات التي نملكها عن الاشكالية الأدونيسية - أي إشكالية فرد وسبط يمجده نفسه واقفاً بين حدين قصين، هما آلهة سهارية وآلهة جهنمية هنا، أهروديت وبرزيفون - تعطي حلاً واحداً، هو أن أدونيس يموت، وبالتالي يمجده نفسه منفصلاً عن عشيته. على عكس ذلك فإن الأساطير الأمريكية المماثلة لها تطرح كل الممكنات: فعلاً، نمذجة عدة طرق لفشل توسط ما، فلما أن يلتحق الوسيط بأحد القطبين ويتفصل كلبة عن الآخر (وهو ليس نفسه دائماً، في هذه الحالة)، وإما أن يتفصل عن الاثنين. والحال أن الأساطير الأمريكية تعرض الحلول الثلاثة.

□ كما لو أن الميثولوجية المكتوبة قامت باختيار من بين الممكنات.

■ نعم، إلا إذا كانت الميثولوجية الشعبية الاغريقية، تلك التي صدر عنها التقليد الكتابي، تعمل أصلاً في هذا الاتجاه. وقد لاحظ فيرنان (Ver nant) ودوتيان (Detienne) و فيسالد - ناكبي (Vidal-Naquet) في كثير من الأحيان، وهذا يدور حول صحباً كل الصحة، أن الاغريق كانوا يقومون هم، أصلاً، بالتحليل البنائي لميثولوجيتهم: فالعمل الذي ينجزه التحليل على أساطير منحوشة يظهر، إن صحّ التعبير على سطح الأساطير الاغريقية. وقد يمكن أن نذهب إلى حدّ القول بأن الأساطير ذاتها تنجز تحليلها البنائي الخاص بها: فأسماء الشخصيات، الآلهة مثلاً، تعبر أصلاً عن المضمون البنائي للأسطورة. فهو إذن، ويعني ما، نفس الشيء تقريباً، وهو، بمعنى آخر، شيء مختلف جداً.

□ وبما لم يكن هذا الابتعاد التأمل للأسطورة في ذاتها بعيداً عن ظاهرة الانشقاق الفلسفي التي سبق لك مراراً أن لاحظت بأنها،

ولأسباب يعسر تحديددها، حصلت باليونان، خلافاً لقرارات الفكر المتوحش التي كان ممكناً أن تقع فيها. ومهما كان من أمر - إذا كان فهمي جيداً - فإنه يبدو أنك تقترح، دون أن يكون بإمكاننا إصدار حكم قبلي على ذلك بعد، أنه يوجد بين مختلف الأنواع الميثولوجية تقارب معين أو، على الأقل، علاقات متقاربة بما يكفي لأن تتمكن من توزيعها في جدول واسع من المتغيرات أكثر مما تتمكن من توزيعها على هيئة عدة جداول متناثرة.

■ نعم، لكن مع تحفظ، أؤكد عليه شديد تأكيد. إن الفكر الأسطوري شبه إلى حد ما، بحلوى ذات رقائق: [بحيث] توجد مستويات الفكر الأسطوري مترابطة فوق بعضها بعضاً. وقد جهدت في متابعة إحدى الطبقات، وإذا كنت أرى أن هذه الطبقة توجد أيضاً - وبفعل خصائصها البنائية - ضمن أنواع أسطورية أخرى، فإن هذا لا يعني أنه لا توجد طبقات أخرى، كما هو الحال في أمريكا، طبقات أخرى ضمن هذه الأنواع الأسطورية الأخرى.

□ هل بإمكانك أن تحدّد ما تعنيه بالضبط بـ «طبقة» أو «مستوى» الفكر الأسطوري؟ مثلاً، كيف تتحدّد، في القارة الأمريكية، الطبقة التي اخترت دراستها، مقارنة مع أخرى فضلت، لهذا السبب أو ذاك، إقصاءها (ربما دون أن تستطيع بعد، فوق ذلك، تعيين حدود مضبوطة لها). ومن جهة أخرى فهل تعيين الحدود هذا مرتبط بمعايير ذات طابع تجريبي، معايير جغرافية، عرقية، موسيقي-تاريخية، أم أنه تعيين مفهومي محض، أي يقوم بإنجاز تقطيع بناء على شروط الامكان المنطقي الخاصة به؟

■ إن بعض الطبقات تتميز، بسهولة، ببعض الخصائص الموضوعية. هكذا فإن بالامكان أن توجد، حتى لدى الشعوب المسماة متوحشة، ميثولوجيات شعبية وميثولوجيات عالمة، كما أن بالامكان أن توجد لديها، أيضاً، ميثولوجيات مستقلة نسبياً عن الطقسي وعن الميثولوجيات المتشابكة معه، عكس ذلك، بشكل وثيق. لكن، لنقتصر على حالة إحدى الميثولوجيات

التي تكاد تكون مثلية، ولنتطرق من أسطورة مختارة بالصدفة (فيما نعتقد على الأقل). إن تناول هذه الأسطورة سيدخل فيها أساطير أخرى، وتناول هذه الأخيرة يُدخِل أخرى بدورها وهكذا دواليك، إلا أن من غير المؤكد أن ينجح لنا مسارنا استغناءً عن المتن. هكذا سأطلق كلمة طبقة على مجموعة الأساطير التي سوف نعرِّفها، وتابعها، مع العلم أن الطبقات ثلاثية، في أغلب الأحيان، لكي تتلخَّص، أو تتقاطع لكي تذهب في اتجاهات مختلفة. وبعد عدة عمليات من هذا النوع، قد نفهم معملية النسق المدروس بشكل أفضل. وقد رسمت في الجزء الأخير من «دراسات ميتولوجية» (ويختص بمجموعة الأساطير المسماة أساطير صراع الشوادر ضد الدياسم) خطاطة لما يمكن أن يكون مساراً على امتداد طبقة مختلفة عن تلك التي كنت قد التفتُّور عليها. إننا لازلنا في البدايات الأولى لهذا النوع من الدراسات بحيث لا يمكنني أن أعطيك جواباً عن طبيعة هذه الطبقات ودرجة حقيقتها. وفي النقطة التي وصلت إليها، يبدو لي أنها ترجم، فحسب، واقع أن شبكة الاتصالات المتبادلة بين الأساطير تبلغ من التعقيد حداً يستحيل معه متابعة كل مساراتها عملياً، ومرة واحدة.

□ والآن، للتأول مجموعة من المسائل التي هم المصباح والتي نطرحها «دراسات ميتولوجية». ولتبدأ بالترميزات التي ينظم تشكيلها وجودها مسار الكتب. فهل تعتقد أنك أبرزت، ضمن الأساطير التي تناولتها، مجموع الترميمات التي تفعل فيها قصد تشكيل ذلك «الترميز» الذي تحدده الأسطورة؟ ومن جهة أخرى، هل تعتقد أن التمييز الحاصل ضمن الترميمات، حيث [نراها] تنوع، مثلاً، ما بين ترميز فلكي، وسوسولوجي، ومطبخي، وسمعي، وغذائي، إلخ... لميز صادم تماماً؟.

□ أولاً، لا بالقطع. فمن الممكن جداً تصور أنه بمقدورنا إبراز ترميمات أخرى.

ثانياً، إن هذه الترميمات تتحدد من طرف عدد معين من المفولات، هي نفس مفولاتنا فكرنا. أما بالنسبة للأساطير ذاتها، فليس ثمة من يميز، مادام هدفها، بالتحديد، ليس هو استعمال ترميز دون غيره، أو هذا الترميز أو ذلك،

وإنما هو التعالي عليها واستعمال ترميز ممتاز مشكل منها جميعا. وما هي سوى
لميزات تتطلبها ضرورة التحليل، ولكنها لا تطابق. في حد ذاتها، أي شيء
واقعي.

□ بعد ذلك، تأتي الثانية التي ما لبثت تعود إليها بصورة أكثر
إلحاحاً من ذي قبل ضمن المجلد الرابع، تعود إليها، أولاً، في الفصل
الذي يعلن إغلاق البحث. في الرموز الحسية الثانية، ثم، بصورة
نظرية أكثر، في «الحالة» حيث تسبح لك إجراء ربط هنري، ولكن
دقيق، بين العلوم الانسانية والعلوم الدقيقة، في هيئة العلوم الطبيعية.
لها هي النتيجة التي يبدو لك أنها تترتب عن كون الثانية تمجد نفسها
تتشكل تارة على أكثر المستويات ضلّة عندما تنظم عناصر متعارضة في
شكل أزواج، وطورا على مستوى مبدأ عام بالقدرة الذي تتجاوز فيه
المقولات الخاصة بمختلف النقصات العلمية فصد العنود على نوع
من الأساس الموضوعي ضمن نظام علوم الحياة؟.

■ ينبغي لنا التمييز بين عدة مظاهر ضمن الثانية. إن الثانية شيء له
وجود في المقام الأول، ملام للسانيون يستعملونه وملامنا نعتهم، في أغلب
الأحيان، أهل شواهد موضوعية منه ضمن طرق التفكير التي تتبعها الشعوب
التي ندرسها. لقد قيل مرارا إن التعارض بين الطبيعة والثقافة، مثلا، وهو
التعارض الذي استعمله بكثرة، كان من ابتكار الانتولوجيين، وأنه لا يمكن
لنا إلصاقه بالنسق التفكير التي يدرسونها: واعتقد أن لا شيء أغلط من هذا.
فلم يكن بمقدور الانتولوجيين تصور هذا التعارض إلا لأنهم افترضوه من
موضوع دراستهم. وبالطبع، فإنه لا يفصح عن نفسه بصورة مباشرة مثل
هذه. وقد يكون ذلك في شكل تعارض بين القرية الأهلة والدخل، بين الغابة
والبيدات المستصلحة، بين الطهي والنبوة، إلخ. ولكنه يأتي دائما عبر مادة
دراساتنا.

ومن جهة أخرى، تشكل الثانية نوعا من المقاسم المشترك أو المشترك
الأصغر، لا أدري، ما أن يتعلق الأمر بأن نترجم إلى لغة خاصة بتجربة ذهنية
معينة نتائج تجربة ذهنية أخرى، وهذا لا يتضمن وجودها الموضوعي، وإنما

سهولتها فحسب. إنه ترميز يسمح لنا بترجمة رسالة من لسان إلى آخر، أو بالأحرى العثور على عناصر مشتركة بين رسالتين، في المستوى الذي تكتسب كلتاهما فيه معنى بالنسبة إلى الأخرى.

وإذا أخذنا هاتين الملاحظتين بعين الاعتبار، أي، الوجود الموضوعي للتعارضات الثنائية، من جهة، وفعاليتها المناهجية والعملية من جهة أخرى، فمن المحتمل أنها تطابقان شيئا ما على مستوى أكثر أساسية. وفي هذه النقطة يمكننا الالتفات نحو العلوم الطبيعية ومساءلتها لماذا تبدو الثنائية، من جهة، ضمن بنية سطحية، وفيما إذا لم تكن أداة سهلة لأنها تطابق بعض الأنماط التي يتبعها اشتغال الدماغ نفسه وأعضاء الحواس. وهذا الصدد، يقول لنا الفسيولوجيون وعلماء التشريح أشياء مثيرة جدا. فهم يظهرون أن الدماغ يعمل، ليس بصورة حصرية ربما، ولكن بصورة كبيرة جدا على أية حال، مثلما تعمل آلة ثنائية، وهم يظهرون لنا، وهذا ما كنت أقوله قبل لحظات، أن الترميز الذي يجري على مستوى الحساسية نفسها ترميز ثنائي، ومن ثم، إننا، عندما ننتهي إلى استعمال الثنائية، ربما نكون في النقطة التي قد يحصل فيها الاتصال بين الأسس نفسها للفكر والحساسية وتمريسيها، بصورة أحسن.

□ ألا تشعر قط بأنك تحرف شيئا ما نص الأسطورة الأصلي باسم قاعدة التعارض الثنائي، وهذا يتم منذ التلخيص ربما، ولكنه يتم بصورة أكثر جوهرية في ثانيا التحاليل؟ وبالفعل، نعتقد أحيانا أننا أمام عمليات تقرب من خفة اليد، عمليات بدئية ونصف مبررة في أن معا. وأنا أفكر مثلا، في صيغة قد تكون أقرب إلى التجنيس: «إن الجدة تجماع عكسيا بدل القيام بعكس الجماع».

■ إن التوريات، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحكيم والألغاز أو شعارات الاشهار - وهي أكثر انتهاء إلى حضارتنا - تستعمل طرائق بدائية، نلاحظها وهي تعمل ضمن الفكر الأسطوري، استعمالا دائما. ومن ثم، يبدو لي أن ملاحظتك ملائمة جدا. فضمن الصيغة التي استشهدت بها، ماذا ترانا نجد سوى طريقة مختزلة (ولكنها طريقة يوضحها السياق)، تهدف إلى تدقيق شيئين؟ أولا، إذا اعتبر مجتمعا أن طريقة في الجماع هي الطريقة العادية،

فبإمكان المرء أن يجامع عكسياً: أي من الحلف بدل الجماع من الأمام، وتكون المرأة في الموقع الأعلى بدل الموقع الأسفل، إلخ. ثانياً، إذا كان فكر الأهلالي بقيم، كما حاولت إظهار ذلك، تشاكلاً بين الجماع واستهلاك المواد الغذائية، فإنه سيدرك عكس الاستهلاك الغذائي، أي البراز، باعتباره مشاكلاً لعكس الجماع. والحال أنني لا أقوم بذلك، وإنما تقوم به صيغ الأساطير التي يمكن لأي واحد منا قراءتها، [أي] أنها تنكّب على استفاد جميع الامكانيات التي يتيحها مثل هذا التحليل التوافقي. بعد هذا التوضيح، أنا لا أحصر نفسي أبداً في تحليل يقوم على التعارضات الثنائية. إن الثبت الملحق بـ «الإنسان العاري» يتضمن عشرين إحالة على «ثلاثيات»، كما يتضمن ثبت «أصل آداب المائدة» ثلاثين إحالة، كما أقدم، في هامش من هوامش «من العمل إلى الرماد» (ص 74)، أمثلة عدة لاستعمال نموذج ثنائي، وليس ثنائي.

□ إن التعارضات البنيوية تظهر، ضمن تحاليلك، في صورة مجموعة من العمليات والإليات التي تؤمّن هذا «الإفقار للواقعي»، وهو إفقار عايت للتحليل البنائي. إنك لتستحضر إلى الذهن، في نهاية «الإنسان العاري» تلك «العلاقات البينة من قبيل المخالفة والتناقض والقلب والتقابل». وهذه هي نفس العمليات التي تأسفت، ومنذ «النبي» والمطبوخ، على فهمها «فهما سقيماً». فهل نشعر أن هذه الألفاظ قد تحدت من خلال تقدّم المجلدات؟ وما هي المشاكل التي يبدو لك أن اللا تحديد النسبي الذي تشكو منه ألفاظك الإجرائية قد أثارها؟

■ إن هذه الألفاظ ليست، ضمن لغتي، سوى قيم تقريبية، ومستظل إلى النهاية، وهذا ما أخشاه، خاضعة لنفس السقم ونفس التردّد. والسبب في ذلك هو أنني لست متمكنة من المنطق بما يكفي حتى أحاول تعميق معنى العمليات التي أنجزها على الأساطير وتصنيفها. إنني أعمل على الأساطير باعتباري بدائياً، مقارنة مع ما يمكن فعله أو ما ينبغي فعله. والآن، يحدثني بعض الرياضيين الشباب عن تطورات جديدة عرفها المنطق، حيث يبدو أننا قد لا نكون في حاجة إلى الاهتمام بطبيعة العلاقات القائمة بين الحدود. وذلك ما يسمّونه نظرية المقولات؛ وهي تقوم على مفهوم التشاكل (morphisme) أي على عناصر أو علاقات يمكننا الاشتغال عليها دون أن يكون علينا

انسازل حول الطبيعة المنطقية هذه العلاقات أو لغبرها. ولربما تكون ثمة وسيلة لتجاوز المشكلة في يوم من الأيام.

□ هل بإمكانك أن تحدد لنا كيف تصور هذه العلاقة بين تحليل الأساطير كما تمارسه و «علم الأساطير»، ذاك «العلم الخفي»، الذي نوقع نفسك بالنسبة إليه، ومنذ «النسب» والمطبخ، بصورة متواضعة جدا؟

□ لا اعتقد أنه ينبغي لنا أن نتخذ تجاه هذا الشكل موقفا صوفيا. بل ينبغي تمييز عدة مظاهر. علينا أولا التخلص من الآلات الحسابية والحاسبات. ثمة متون ميتولوجية ضخمة وذات تمدد كبير، ونشب إلى حد ما كتابات الأخوات برونشي «Juvenilia»: فالمعدات غامضة، والشخصيات تغير أسماءها على الدوام خلال مجرى السرد. وبلغ الخلط درجة تتطلب التوفر، منذ البداية، على وسائل إعلامية لتوضيح النص. واعتقد أن الحاسومات قد تسدي لنا أجل الخدمات لو شكلت ثباتا ومنحنا، وسرعة كبيرة، الترابطات التي تظهر، ضمن لثن، بين للعناصر المختارة. بعدها، يمكننا الشروع في التحليل، وفي شروط شبيهة بتلك التي كنا فيها دون حاسومات، ولكن مع قاعدة أكثر أمنا: فهذا في الواقع لا يطرح علينا أي شكل

والآن فلنتناول معالجة حقيقية، معالجة منطقية رياضية، لا أدعي تملكها لها أبدا. ولكني أقيم بين الأساطير علاقات تغيب، فإني أقوم بعدد معين من العمليات، وهي عمليات لا أدري ما هي في الواقع. ولكم أريد في أن ينكب باحث ما، أكثر كفاءة مني في المنطق، وقابل لإضاعة وقته، على عملي بفرض نموذج الطبيعة الخاصة بهذه العمليات، وذلك في محاولة لتصنيفها. وأنا أجهل في الواقع، فيما إذا كانت كثيرة نظرا لكونها تختلف من بعضها البعض اختلافا كبيرا، أو فيما إذا كانت، وعكس ذلك، هي نفسها دائما. ويمكن، من ثم، إرجاعها إلى مجموعة صغيرة من العمليات المتواترة نستعملها كل مرة، وحسب حاجتنا. فإذا كانت هذه العمليات كثيرة جدا، وإذا ما كان ثمة من العمليات ما يساوي التاويلات، فإنها لن تكون سوى وصف بسيط، ولن

نعدو كوننا وصفاً ماذت في لغة تختلف عن تلك التي صفت بها في البداية، وسفلت [من ثم]، من كل إمكانية لمعالجتها معالجة منطقية. بالعكس، إذا كانت هذه العمليات أقل نسياً من الحالات التي نستعملها فيها، فيمكننا القول إننا أمام منطق لمجموعة من القوانين وإمكاناتنا أن نطرح هل أنفسنا جيب أنواع المشاكل: فهل هذه العمليات مترتبة؟ وهل يستتبع استعمال عملية، في لحظة معينة، استعمال عملية أخرى، في لحظة أخرى؟ وهل يمكننا تحديد القوانين المتواترة الخاصة بهذا النوع من النحو؟ وإذا أسكن ذلك، أصبحنا قادرين على توليد الأساطير عبر تشغيل هذه العمليات، ونيعا للقوانين التي حدّدناها. قد يكون كل هذا مهماً جداً، ولكنه سيمضي بعيداً وراء ما كنت أدعي القيام به.

□ مهما يكن من أمر، يبدو لي أن الرهان الذي كانت دراسات بيولوجية، ترمي إلى كسبه بوصفها كذلك، يكمن جوهرها في استحالة أي تصنيف يمكن منطقته منطقة صارمة. بل إن هذه الاستحالة تشكل محرك الكتاب، وتطوره الحلزوني. فثمة أمر يبدو لي أنه يحايت عناية عامة للعلوم الإنسانية بمجرد أن تشرع في عملها ضمن منظور تحليل للملاحظات، وللوحدات الدالة للكبرى على الخصوص. وبالفكر الذي تظهر فيه لأن تعكس علاماتها عكساً جانبياً، فإننا نشهد تضاعفاً مستمراً للموضوع يعنينا حتى من تصور النتيجة العلمية نفسها، وذلك حتى يستند من ذلك استفادة ممكنة، إن جاز لنا هذا التعبير، معادل منطوق به في لسان آخر، منطق أكثر، وأكثر مفهومة بالطبع، ولكنه لسان بولد كلاماً، هو هنا نص لا بداية ولا نهاية حقيقية له، بدل أن بولد علماً للسان، بالمعنى المصري للكلمة.

■ أتفق معك تمام الاتفاق، وهذا إذا كان على العلوم الإنسانية أن تنظر جهة العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة، فإنها لا تستطيع فطرياً اللحاق بها، وذلك من حيث طبيعة موضوعها بئذيات. واعتقد أننا محكوم علينا بصورة لا مردّ لها بأن ننبه دائماً بين قطبين، وأن إحدى يدينا ستثبت بالمحسوس، والآخرى بالعقول. وكل ما يمكننا رجاؤه هو أن لا تظهر فجوة تكون واضحة وضوح مفرطاً، وأن توجد ثمة لحظة تنم فيها، نحن الذين يجارولون القيام بعمل العالم، عمل الشاعر، أو الفنان أو الإنسان المتوحش، وأن توجد لحظة

أخرى يستطيع فيها العلماء، بالمعنى التام للكلية، أن ينموا هم أنفسهم العمل الذي يقوم به.

وهذا السبب فإنه لمن المزعج جدا أن يراجعنا بعض المختصين في المنطق أو العلوم الطبيعية، أحيانا، بحجة أن فرضيتنا ليست كما يقولون، قابلة للتزوير بالمعنى الذي يمكن لنا معه، سواء في البيولوجيات أو في الفيزياء، إظهار أن فرضية ما صادقة أو خاطئة، واعتقد أن الأمر يتعلق هنا باستحالة محاسبة طبيعة الأشياء التي نعمل عليها. فإمكان البيولوجيين والفيزيائيين التوصل إلى نراض ما حول مستوى الإحالة الذي ينبغي فهم في مرحلة معينة من مراحل تطور علمهم، أن يتوقفوا به، بينما [يظل] مستوى إحالتنا نحن دائما موضع أخذ ورد. فلا اتفاق بيننا حول هذه النقطة. إننا نتأرجع مثلا بتأرجع رقاص الضنط، إن صح التعبير، بين المستويات المتنوعة للإحالات الممكنة.

□ إن هذا جواب على الانتقادات المفضدة إلى الدقة والصارمة عن عدم [التوفر على] الصبر العلمي. ولكن يبدو لي أن هجوماتك في «عالمية» «الإنسان العاري»، حيث تعود إلى مجموع مشروعات وترد على التحفظات المتنوعة التي أثارها، تتوجه بالخصوص، وبصورة أكثر حذرا، إلى من تنتهم به «الفلاسفة» نعمنا لعله ينسب بعمومية مفرطة.

□ فلننسه ردا بدل تسبب هجوما. إن الفلاسفة هم الذين هاجموني وانسلمت إلى الرد عليهم بعدما سكثت لغة طويلة جدا، ولكنني عندما أتكلم عن «الفلاسفة» فثنا لا أعتي جميع «الفلاسفة».

□ وما هي الانتقادات التي وجهها هؤلاء الفلاسفة إليك؟

□ إنها، جوهرية، نوعان من الانتقادات. الانتقاد الأول هو أن هذا النوع من التحليل الذي أنعاه ميسر، يتوقف على مستوى عقلي بحث، ورنجامل، [بالتالي]، جميع المعطيات الخاصة بأخلاقية والانفعال. والانتقاد الثاني هو أن تحليلي للأساطير ينقدها إلى درجة سحب أية دلالة منها.

وعلى العكس من ذلك، يبدو لي أن الفكر النبوي فكر يسعى دوما. واعتقد أن هذا أحد الأسباب التي جعلت يارس جلالية، خلال مدة زمنية

على الأقل - إلى المصالحة بين المحسوس والمعتقول، وإلى رفض تقسيم الإنسان، وهو الأمر الذي يقوم به تحديد بعض الفلاسفة، الذين يقسمون فصلا يعزل ميدان العلم عن ميدان آخر خاص بهم. واعتقد أننا لن نفهم الإنسان إلا في اللحظة التي يهدف فيها نموذج التفسير الذي نبحت عنه إلى المصالحة بين الفزن والمنطق، بين الفكر والحياة، بين المحسوس والمعتقول. وإذا بدت لنا هذه الألفاظ مفصلة، وكأنها مفككة، فلا ينبغي لنا سوى اتهام العادة الملزمة أصلاً لمعرفتنا.

كما أنني حاولت، من جهة أخرى، أن أبرز الغنى المتضمن في نوع التحليل الخاص بالأساطير الذي أقترحه، أو أنني أعاد الاحتفاء به بعد بلوتارك مؤسسه. إن هذا الغنى يخرج من الأساطير، وخلافاً لما يمكننا اعتقاده، ما لا يخص من المعاني التي كانت التفاهات الشائعة عاجزة عن اكتشافها ضمنها. بدا نحصل لنا شيء من كل هذا المشروع، حدث ما قد أسبه حضور التفاصيل الكثيف: لا يمكننا تجاهل أي شيء ضمن الأسطورة، ولا يمكننا أن نقول عن شيء ما إن هذا عجب أو لا معتقول لكي نحافظ على نقاء بعض الحقائق المذهلة. وبالتالي، ليس ثمة ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار دون أن يكون له معنى. ولقد حاولت، بالتحديد، إظهار ما هو هذا المعنى، أو ما هي هذه المعاني.

□ عندما نقول: ليس في الأسطورة ما هو مفتقد إلى الدلالة، فإننا لا نملك إلا أن نفكر في تعبير «الكل يدل»، وهو التعبير الذي استهل به بارت مؤلفه «S/Z» استهلالاً لا مدوحة عنه. إن هذا هو السبب، دون ريب، في شعورنا، وعلى طول «دراسات ميتولوجية»، وخصوصاً في هذا المجلد الأخير الذي يروم إعادة الاسلاك بها كلها، بنوع من الدوار: ذلك أنه إذا كان الصمود الجهد والدائم من التفاصيل إلى قانون المجموع يسمح لنا وحده بمنحه شرعية [يكتسب بموجبها وضعية] الواقع الدينامي، فإنه لا يكف، وبالعكس، عن فقدان واقعيته إلى حدود الدوار، وذلك تحت الوفرة المتنامية دوماً للتفاصيل. مما يشكل بالتالي المظهر المساوي الخاص بهذا النوع من الكتب.

■ إن الصعوبة الكبيرة ناتجة عن كون القارىء، مهما يكن ولو أنه مكوّن تكويناً إثنولوجياً، يتصدّى لهذا النوع من الأساطير من الخارج بالضرورة. لقد صرفت ثلاث سنوات في كتابة هذا المجلد الأخير، وبالطبع، لن يكسر أي واحد ثلاث سنوات لقراءته. ومع ذلك، لقد كان كل هذا الوقت ضرورياً لكي أنشعب بمادة الأساطير لدرجة أنني كنت أحفظها عن ظهر قلب عملياً.

ومن جهة أخرى، إن هذا المجلد، الذي يزيد حجمه على المجلدات السابقة، زيادة كبيرة، يهدف إلى الحلول على الثلاثة أو أربعة مجلدات التي قد يكون من الضروري، في الواقع، تكرسها لنفس المادة. إلا أنني كنت، وخلال عملي كله، مهووساً بما وقع لسوسير مع النيبلونغن (Nibelungen)، التي عمل عليها لمدة سنوات، وكُرس لها دفاتر لا حصر لها ضمّنها نقطة. وإننا لنشعر، خلال قراءتنا لها، أنه أصبح، مع تقدم دراسته، مسحوقاً، بل وغارقاً تحت موادّه نفسها، لدرجة أصبح فيها عاجزاً عن الإمساك بخيوطها. وكان هذا هو أكبر خطر يتهدّدني طوال تألّيفي له «دراسات ميشولوجية». ولقد ارتضيت لنفسي مبدأاً لا أحيده عنه بقضي بالأسفل في هذا الخطر، وأنه ينبغي لي، ومهما كان الثمن، وحتى لو أدّى ذلك إلى إرهاب القارىء، أن أسير بالمشروع إلى نهايته.

وينبغي أخيراً، أن يعتبر كتاب مثل «الإنسان العاري»، بل وبمجموع «دراسات ميشولوجية» بصورة أوسع، بمثابة فهرست يضم العشرات من موضوعات البحث اكتفيت برسم خطاطاتها، وإقامتها حتى يمكن لأخرين، إذا رغّبوا في ذلك، التأمّل فيها بالتناوب وتعميقها.

□ إنك تتكلم هنا، وهذا هو ما أثارني خلال هذا الحديث، كما لو أن هذه الأبحاث قابلة للمراكمة حقاً. فكيف يمكن لنا أن نتصوّر أن مجلدات عديدة، شبيهة بـ «دراسات ميشولوجية»، ستأتي لتضاف إليها دون أن نخشى أن هذا الكم سيغمرنا من تلقاء ذاته ما كنا نفترض منه أنه سينهر؟ ويبدو لي أنه لا يمكن لنا التفكير في ذلك إلا في حالة [وجود] تلك المعالجة المنطقية - الرياضية التي ذكرتها، وهي معالجة خليقة باختصار الكتب الواقعة في حتمية التضعيف التي تجعل منها كتباً

بالتحديد من جهة، ومن جهة أخرى، خليفة بأن تحمل شيئا فشيئا عمل تكذسها المستحيل.

■ ليس بالحصر ولا بالضرورة. فالفرضيات العلمية الكبيرة تعتمد على كمية ضخمة من الأعمال القائمة على التفاصيل، والملحقات التجريبية، ثم يأتي من وقت لآخر - مرة كل عشرين أو ثلاثين سنة، أو أكثر أحيانا - عقل موهوب وصالح لهذا النوع من المشاريع ليركها. عندما نصف عددا ضخما من الاكوان الميثولوجية، فإننا لن نضع أنفسنا في موقع يخالف الموقع الذي يوجد فيه عادة، ودخل ميدان العلوم الانسانية نفسها، الانسوغرافيون واللسانيون والمؤرخون الذين يراكمون أوصاف المجتمعات والألسن والعصور. وفي يوم ما ينهض شخص مثل دوركهاميم أو سوسير¹، وقير ليعطي معنى لكل ذلك. إنه لمن المبذل أن نقول ذلك، ولكن التقدم العلمي يتشكل على طريقة جبال الثلج: حيث لا يرى الجمهور المثقف سوى حدها البارز دون أن يشك في ضخامة حجم التحاليل والوثائق التي تدعمها. إن مشروع «دراسات ميثولوجية» يعتمد على المئات من المؤلفات المذكورة في بيبليوغرافيا كل مجلد، وإذا ما قبض لنظرية في الأسطورة، مرضية مؤقتا، أن ترى النور، فإنها ستعتمد، هي نفسها، على العشرات من المشاريع الشبيهة بمشروعي. ينبغي لنا التخلص من الوهم الفلسفي القائل إن طريقا ملكية أو سبلا مختصرة موجودة على جادة الحقيقة.

□ قد يحلوني في مرحلة أخيرة، أن أحاول موقعة بعض المشاكل التي أثارت تصورك للتحليل البثاني. وهكذا بإمكاننا مساءلة العلاقات القائمة بين أعمالك وأعمال جورج دوميزيل (G. Dumézil). فخلال مقابلة حديثة العهد⁽¹⁾، لم يقتك أن تسجل، كالعهد بك، ما أنت مدين به لها، و[لكنك] شددت على تمييزين أساسيين: الأول عملي، وهو أن دوميزيل يعمل، في جزء كبير من أعماله، على ألسن مينة، وبالتالي، هو مضطر إلى أن يفسح مجالا كبيرا للعمل الفيلولوجي. أما الآخر، فهو تمييز نظري، يعارض بين محورين من محاور الاهتمامات:

بقلم جورج كوكودجيان، في الماغازين لتيرير، ملف ليني ستروس، عد 58، نوفمبر 1971.

حيث إن محور دوميزيل يستعمل الأساطير الهندية - الأوروبية قصد البرهنة برهنة ساطعة على خاصية أساسية من خصائص المجتمعات والفكر الهنديين الأوروبيين، وأعني بها هيمنة البنية الثلاثية. أما محورك، فهو يدرس الأساطير في ذاتها قصد إبراز بعض الخصائص الأساسية في الفكر الأسطوري. فهل اختلاف الموضوعات هو ما يبرر، فيما يبدو لك، الاختلاف القائم بين نموذجين من نماذج المقاربة البنائية، حيث يتأسس الأول على التشابه بين الحدود ويتأسس الثاني على المعارضة بينهما؟ أم أنك تعتقد أن كلا المنهجين قابل لأن يطبق على مجموع الموضوعات المتناولة؟ حيث يتج عن ذلك، ومن ثم، أن الأسطورة، المنظور إليها في كلتا الحالتين في مستوى تاريخها وحده، يمكن أن تخضع لقراءتين مختلفتين، وقد يكون من الجوهرى أن نتمكن من قياس تكاملها وصيغ مفصلتها. وهل يمكن لنا، في رأيك، أن نبرز، ضمن الفكر المتوحش، وعلى وجه أخص ضمن فكر هنود أمريكا كما تشف عنه أساطيرهم، شيئا يمكن لنا مقارنته بالتقسيم الثلاثي الهندي - أوروبي، أي مجموعة من الحدود البنائية لا تتضمن عمليات منطقية تحكمها مجموعة من الشروط المادية بقدر ما تتضمن تصورا كليا للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وبكلمة تصورا للواقع التاريخي [الخاص بـ] المجتمعات المدروسة؟ إنه، في الواقع، السؤال الذي طرحه، و[لكن] بعبارة أخرى، بيير سميث (P. Smith) ودان سيربر، (D. Sperber) على نفسها عندما أثارا، في نهاية دراستهما «دراسات ميتولوجية لجورج دوميزيل»⁽²⁾، ضرورة أن «ندقق في الطريقة التي يكون من المشروع لنا فيها تجريد الجهاز النظري، الذي هو الرمزية، من تلك المجموعة الملموسة أكثر، وهي المجموعة التي تشكل الأيديولوجيا».

■ إن دوميزيل يستعمل دائما منهجا قد لا يرغب في تسميته بنائيا، ولكنه يبدو لي أنه كذلك حقا، إلا أنه يستعمله لغايات خاصة. كما أن سوسير، الذي كنا نتحدث عنه منذ لحظات، يطبق منهجا ذا نفس بنيوي قصد القيام

(2) الحوليات، عدد مزدوج 4/3، مايو/ غشت 1971.

ببرهنة ذات توجه أكثر تاريخية، وأعني البرهنة على أن النيبلونغن (Nibelungen-gen) عبارة عن أخبار تتعلق بمملكة بورغونيا الأولى. ومن ثم، لا يتعلق الأمر، كما يبدو أنك تعتقد، بمنهجين [مختلفين]، وإنما يتعلق بنفس المنهج، المطبق قصد الوصول إلى غايات مختلفة، سواء أكان ذلك، كما تقول، بهدف الكشف عن بعض خصائص الفكر الأسطوري، أم كان قصد إبراز المعنى الكامن في التعارض بين المتصل والمنقطع ضمن الفكر والمجتمعات الأمريكيتين، أي الموقع الخاص الذي تحتله ضمنها ما أسميته التلوئية (chro-matisme)، فإن الأمر يتعلق بعوامل أيديولوجية تتموقع في مستوى يمكن لنا مقارنته شكليا مع مبدأ التقسيم الثلاثي ضمن الفكر الهندي - الأوروبي. وبالمقابل، فإن فرنان (Vernant) ودوتييان (Detienne) وقيدال ناكمي (Vi-dal-Naquet) يعملون على مواد يونانية، وبالتالي هندية - أوروبية، قصد التوصل إلى بعض الخصائص التفاضلية التي توجد في المجتمع اليوناني والتي تميزه ضمن المجموعة الهندية الأوروبية (وتلك مهمة أضيق من المهمة التي أخذها دوميزيل على عاتقه)، فهذا لا يمنع كون بعض نتائجهم، على مستوى تحليل الأساطير، تدعم النتائج التي أعتقد أنني توصلت إليها ولكن على مستوى أعم. ولاعطاء مثال آخر، فإن الهنود زوني «يؤرخون» أساطيرهم بطريقة شبيهة بتلك التي استطاع دوميزيل إبرازها لدى الرومان. ومن ثم، لا ينبغي لنا أن نحاول الجسم قبليا في مواد لا يزال جھلنا بها كبيرا، كما لا ينبغي أن ندخل تمييزات مبدئية، كالتمييز القائم بين الرمزية والأيديولوجيا. علينا أن نكبح جميعا، وبالأحرى، على المهام التي نشعر بميل نحوها، ونعتقد أننا مرصودون لها وسنرى شيئا فشيئا أنها تتقارب.

□ منذ عدة سنوات أعطيت عدة أمثلة لـ «خرجات» تظهر إمكانية تطبيق طريقتك في تحليل الأساطير على موضوعات ثقافية تنتمي إلى نظام آخر. ومن جهة أخرى، تقول، خلال البرنامج الذي خصصه لك ميشال ترغر (M. Tréguer) منذ أربع سنوات: «إن السياسة، والحس التاريخي، وموقفنا تجاه مستقبلنا أو ماضينا، هذه كلها أمور تبدو لي، بالطبع، محملة بالميثولوجيا، بل وبيثولوجيا قابلة جداً للمقارنة، ومن المحتمل أنها قابلة لأن تدرس، حسب نفس المناهج التي سوف

نظمتها حل أمثلة بعيدة (...). بإمكاننا العثور، خلال دراستنا لوسائل الاتصال الجماهيرية هذه، ودراستنا للطريقة التي تتطور بها، حل ظواهر في حالة توالد، ظواهر لا تختلف كثيرا عن تلك التي نذهب للبحث عنها ضمن مجموعات سكانية غريبة جدا.

فكيف نفهم الامكانيات التي يبدو أنك تدعو لها، والتي تجعل في تشكيل ميتولوجيا معاصرة ودراستها؟

■ أنا لا أدعوها أبدا. وإنما أريد أن أقول فقط إن هذا الأمر قد يكون قابلا للتصور، رغم أنه سيكون، بكل تأكيد، أصعب بكثير من تطبيقه في حالة التفكير المتوحش، فإذا ما تناولت التاريخ، أكون متفقا مع إفتاس- برنشارد (Evans Pritchard) عندما يشدد على أننا ننظري بكلمة «تاريخ» أمرين مختلفين تماما. فمن جهة، هناك الأحداث كما وقعت، ومن جهة أخرى، هناك الطريقة التي ننصّر بها هذه الأحداث، وهي الطريقة الوحيدة التي يمكننا من التوصل إليها. شئ ما لا يخص من الأحداث، ملأمت الأمور تحدث في كل دقيقة، بل وفي كل لحظة، ومن ثم إننا نختار الأحداث، إلا أننا لا نختار بنفس الطريقة، ولا نعلم بينها نفس العلاقات، ولا نعطيه نفس الدلالة. إن هذا التاريخ الذي هو تصور جماعي أو تصور يبنه قسم من الجماعة (حيث إن داخل مجتمع ما عدة تصورات جماعية تتناول نفس التاريخ)، إن هذا التصور الجماعي للأحداث هو ما يبدو لي قريبا، لا من حيث طبيعته أو من حيث وظيفته، مما نسبته أسطورة داخل المجتمعات (التي لم تعرف) الكتابة. ومن ثم، أعتقد أن شئ إمكانية لتطبيق منهج مشابه على التاريخ المفهوم بهذه الطريقة. وبالطبع، لن يتعلق الأمر بالتعامل مع التاريخ نفسه باعتباره أسطورة، أي بتشكيل تاريخ أسطوري انطلاقا من التاريخ وفوقه، وإنما يتعلق بالبحث، من خلال نظرنا في للتصور الذي قد يشكله عن تاريخ فرنسا أناس، لنقل إهم من البين أو اليسار، وشكله من بين أهل اليسار، الاشتراكيون أو الاشتراكيون الراديكاليون، أو الشيوعيون أو اليساريون، كيف تشكل بعض الانواءات حل مستوى السرد، وأنا لا أعني بذلك التواءات بالنسبة إلى الواقع، وإنما أعني نسقا من التحولات المنظمة باعتبارها مجموعة من الصيغ المستقلة.

□ ولكن ألا نشعر بأننا نكون من جهة، أمام خطابات متنافرة جدا فيها بينها، أي خطابات تطرح درجة من الاستقلالية أضعف كثيرا من استقلالية الأسطورة تجاه نفسها، وأننا لن ننتهي، من جهة أخرى، إلا إلى العثور على أشياء كنا نعلمها قبلا؟ لقد عن لي ذلك بخصوص السبنا الأمريكية التي كان يبدو لي أنها تبرر هذا النمط من المقاربات تبريراً خاصاً: فهي، بالفعل، الوسيلة الأكثر مجانسة من بين وسائل الاتصال الجماهيري التي يمكننا تحملها، والحال أنني أخشى من أن تنتهي دراسة للأفلام تستهدف الكشف عن الثوابت البتابة الكامنة في السبنا الأمريكية إلى أن تبرز لنا، في نهاية المطاف، وهذا القدر أو ذاك من النجاح في الوصف، وهذا القدر أو ذاك من الصرامة في المعلومات، أن عدداً معيناً من الأفكار العامة، أو بالأحرى من البديهيات، ليس سوى أشياء سبق لنا معرفتها أو كنا نشك في وجودها إلى حد بعيد على الأقل.

□ إن ما نقوله هنا صحيح تماماً تقريباً ما نثارني خلال قراءتي لمحاولات متسوعة [لتطبيق] لتحليل البتاتي على أعمال أدبية أو غيرها، مما يمتد إلى مجتمعتنا. إننا غالباً ما نشعر بأننا نعثر من جديد على [المؤلفات الممنونة] وعلى طريفة واسين، لصاحبها مولير (Muller) وريو (Redoux). وهي ليست معارضة لراسين فحسب، وإنما هي، في الوقت نفسه، معارضة لكتاب مدرسي يحتوي على مقتطف من مسرحية مأساوية لهذا المؤلف، تزينة هوامش تفسيرية منسوبة إلى شخص اعتقد أنه يدهي السيد ليلول (Labellule)، وهو أستاذ بالتعليم الثانوي، إنها هوامش تقتصر على إعادة كتابة ما هو موجود في النص أصلاً كتابةً مسهية ومضحكة. وإن هذه الاخفاقات تظهر لنا جيداً أن هذا النوع من الدراسات صعب، ولقد أعطيت، للحظات خلت، سبباً لذلك، عندما شددت على أننا نوجد أمام خطابات غالباً ما تكون متنافرة فيها بينها.

ولكن ليس هذا هو السبب الوحيد. فما تم إنجازه عموماً، في هذا الميدان، بظل سطحياً بصورة مربعة، ومن ثم، بظل غير ذي أهمية كبيرة، لأن [البعض] لا يقدّر ضخامة المهمة التي سيبحثها تحليل بنتاتي جدي لأعمال أدبية، ممتدة وواسعة في آن معاً. ولا أعتقد أنني على خطأ إذا قلت إن تحليل

سوينه، أي أربعة عشر نصف سطر، قد يتطلب مائة ورقة. ولك أن تخيل العدد الذي قد تتطلب معالجة رواية ما حسب نفس المبادئ. ولكن - وهنا تكمن صعوبة أخرى - هل تكون المبادئ هي نفسها بالتدقيق؟ لم يسبق لنا أن طرحنا هذا السؤال قط. ومع ذلك، فإن تشكيلة جيولوجية تمتد على مدى العشرات من الكيلومترات، تشكيلة يمكن لنا تحليل بنيتها، ليست مبنية بنفس الطريقة أو الدرجة التي تمت بها بنية كتلة من البلور. إن هذه الأخيرة مبنية بشكل صارم وعلى جميع الأصعدة، كما أن الشكل الهندسي المرئي يترجم ترتيب الجزيئات ترجمة مباشرة، مثلما يترجم هذا الترتيب ترتيب الذرات. إن تكوين البلور يمتزج بشكله، ويمتزج التحليل انتعاقه بالتحليل الترامبي وبالعكس، فإن التحليلين يظان تمييزين في حالة التشكل الجيولوجي الذي ذكرته منذ لحظة، حيث لمتزج المستويات، التي يمكن لنا أن نقول عنها إنها مبنية، بأخرى تسيطر عليها الفوضى والاحتمال. لعل ثمة اختلافات من نفس القليل تفصل بين الفصيدة والشر المرواني، وليس في إمكاننا حتى استبعاد أن بعض المنتجات، لأدوية تخضع للمعارض وفعل الاحتمالات بالفكر الذي تخضع لها به، مثلا، كروية من الأحجار أو دكان ما... فليس الكل مبنيا، ولا توجد البنية في كل مكان بالضرورة. أما السؤال المبني الذي ينبغي طرحه بالضرورة فهو: عن افتراض أن البنية حاضرة، فأين تكمن يا ترى؟ ولقد الوصول إلى شيء به نوع من البنية، فإنه ينبغي لنا التمتع في هذا المستوى، وهو نادرا ما يمتزج بالمستوى الجلي الذي يكتفي به الناس في أغلب الأحيان. ولهذا، عندما يتم تحليل فصيدة ما مثلا، فلا ينبغي الاقتصار على الافاضة في شرح المعنى، وإما ينبغي البدء بضربها ثمة مستويات عدة، المستوى الفونولوجي، والتركيبي، والنظمي إلخ.

□ قد يفسر ذلك أنه لا يمكن لتحليل بنائية مصوغة ثمة منظوراتك أن تطبق بنجاح على موضوعات ثقافية تنتمي إلى مجتمعاتنا إلا شريطة أن تقلص اختبار متنا ونمذ مستويات تحليلنا، وذلك في معارض مع ما قمت به في «دراسات ميتولوجية». وبالفعل، سواء نعلق الأمر بموضوع نابح للاحتياج الفني أو بطفقة من العلامات السوسيلوجية، فإن ما يعيننا العثور عليه ضمنها، نحن الذين

نماصرهما بهذا القدر أو ذاك، هو هذه القيمة الخلاقية، والاعرابية، كما قد يقول سيغلتن (Segalen)، وهي القيمة التي تملكها الأسطورة في ذاتها بصورة جلية جدا، باعتبارها نتاجا طبيعيا لمجتمعات تختلف عنا اختلافا جليويا. ومن ثم، يتبع ضرورة حلول محصورة جدا ومتعددة المعاني، حتى يمكن لنا أن نخرج اشتغالا كامنا إلى واضحة النهار، وفي منأى عن ثقافة الفكرة الرئيسة. وهذا هو ما فهمه بارت جيدا، مثلا، سواء عندما أظهر، ضمن «ميثولوجيته»، سمة معمقة وملتوية حول نفسها بشكل حلزوني (ونسبه عمل الكتابة أيضا)، أو عندما حصر «نقن مرضعه في لباس الموضة المكتوب، أو لما حصره على حافة ضيقة جدا من الخطاب الاجتماعي. إلا أنه لا يوجد شيء، لا من هذا الجانب أو ذاك، ما يبادل هذه الكونية الدالة التي ثابته، ودون أن نشر بلبي ابتذال، عبر تحليل الأسطورة، وذلك بالقدر نفسه الذي لا تولد فيه هذه الخطابات، وهذه الانتاجات، في آخر المطاف (وكما تظهر بالنسبة للرواية في صفحات من أصل آداب المائدة، أصبحت الآن كلاسيكية) إلا من تشظي الأسطورة ونفككها.

ولهذا نجد بعض التحليل الشبيهة بتحليلك نفسها إما متغلقة على نفسها، وإما فادرة، وبالعكس، على أن تقوم بدور الوصل، إذا جاز لنا التعبير، ضمن دراسات جلمعة لا يمكنها أن تختزل إليها. ولهذا المعنى أذكر في كتاب نورمان واتشل (N. Wechsell): «رؤية المنلوبين». ففي هذه الدراسة الشاملة للتصور الذي شكله هنود البيرو حول الفسز والاسباني، وهي دراسة عظممت للقوانين الوصف الاسطوري والانتوخرافي، يقدم لنا الفصل الثاني (رقعة الفز)، تحليلا يتناول مظهرها من مظاهر فولكور البيرو بمحتل بموت أناهوالبا (Atahualpa)، وهو مظهر لا يزال حيا حتى يومنا هذا. إن هذه الدراسات التي تبعت منهجك تبعا صارما، من حيث التمارضات الثابتة والمقارنة بين الروايات السردية، تتيح لنا أن نبرز عناصر البحث التاريخي، لأنها تكشف لنا مضامين فكر الأهالي.

■ أنت محق تماما في استشهداك بالكتاب الجميل الذي ألفه واشتل، والذي يتموقع من وجهة النظر المناهجة - وكان علي أن أحيل عليه كذلك قبل لحظات - في منتصف الطريق بين مشروع دوميذيل ومشروعي . وهدف العودة إلى نظراتك الأولى، فانا متفق على أن تعدد مستويات التحليل قد يعوّض، ضمن حدود معينة، الألفة المفرطة (وهي ألفة وهمية علاوة على ذلك) التي نجد أنفسنا فيها تجاه المستوى أو المستويات الأكثر سطحية . ولم ذلك؟ ذلك أن المستويات الأخرى تفلت عادة من الامساك الواعي، ومن ثم، فإننا نعرّ إزاءها، ومن جديد، على هذا التباعد الذي يفرض علينا ألا نرى سوى الخصائص الجوهرية . إن عمل الاثنولوجيا يتجل دائما في دراسة الانسان من «الطرف الآخر»، وإننا لنستطيع عبر دراسات الموضوعات من الطرف الآخر - أي من الطرف الذي لا نملك عنه أفكارا جاهزة، ذلك أننا لم نكن نعلم حتى بوجوده في أغلب الأحيان -، أن نحفظ بمكسب المنهج احتفاظا أحسن .

والآن عليك ألا تنسى أنه، حتى ضمن مجتمع الملاحظ، توجد ولغات أخرى، مثل الموسيقى، التي توجد إزاءها في البداية، في شروط لا تختلف كثيرا عن الشروط التي نجد أنفسنا فيها لدى دراستنا للميثولوجيات الاغرابية .

□ في «خاتمة» «الانسان العاري» تكتب، باعتبار ذلك «فرضية عمل» أن «حقل الدراسات البنائية يضم أربع أسر من الأسر المالكة الرئيسية، وهي الكائنات الرياضية، والألسن الطبيعية، والأعمال الموسيقية والأساطير» . إن هذا الاختيار يظهر بوضوح استبعادا [واحدا]: أي استبعاد جميع الفنون التصويرية من الرسم إلى السينما . وهل كان ذلك لأن الصورة، أو الهيئة، ثقيل، بصعوبة أكبر، اختزلها بنويّا، على مستوى النسق اللوني مثلا، أي على مستوى الألوان التي تستعمل كثافات يصعب ترتيبها في عناصر متفصلة؟ ألا يعني ذلك، من جهة أخرى، الاقرار بمحدودية مبدأ التحليل البنائي ذاته، محدودية من قبيل تلك التي يحددها لها جان فرانسوا ليوتار (J. F. Lyotard) عندما يكتشف، من خلال استعماله للتمارض خطاب/ صورة، أن في مبدأ أي إنتاج في استعصاء على الأنساق التي تكون من الصنف اللغوي؟

■ لقد قلت والأسر المثلثة الرئيسية، ولكنها ليست المثلثة الوحيدة بكل تأكيد. ويبدو لي أنني أجبت، منذ لحظات، على سؤالك جزئياً: إن هذه هي المبادئ التي يصعب فيها، وأكثر من غيرها، «تركيب جل ماء». وليس ذلك مستحيلاً طبعاً. لقد قُبلت جل عديدة حول الموسيقى، إلا أن عدم ملامتها لموضوعاتها أمر واضح للعيان، ويبدو لي أن ذلك واضح بصورة أكثر مباشرة ووضوحاً منها في حالة الجمل - غير المثلثة أيضاً، وفي غالب الأحيان - التي قُبلت في الرسم مثلاً. أنا لا أرى أي شيء يمكن مقارنته، في علم الموسيقى، بعمل باتوفسكي (Panofsky)، أو حتى بعمل سابقه. وهذا لا يمنع باتوفسكي من أن يكون مفكراً بنوياً كبيراً، ومن ثم، هو لا يمنع الفنون التشكيلية والتخطيطية كذلك من أن تدخل في دائرة الدراسات البنائية. ومع ذلك، إذا لم أضعها، من وجهة النظر هذه، في نفس المرتبة بالضبط، فذلك يرجع إلى أسباب استعصبي من تكرارها ملادات مبسطة، وبصورة مطوّلة، في «الاستهلال» الذي يفتح «النهي» والمطبوع». ويكفي تأكيد أنك لنضع إصبعك على صعوبة إضافية عندما تشدد على أن مختلف أنماط التعبير الجمالي - أو غيره - «قابلية للترميز»، وبصورة متساوية، عن طريق وحدات منفصلة، ولكن التحليل البنائي - وهذا ما سبق لي قوله - ليس يقطع سبباً للتعاضات الثنائية. بل يمكنه اللجوء أيضاً إلى المهادج الثنائية، أي إلى نماذج تتغير العلاقات فيها بين عناصرها زيادة أو نقصاناً، طرداً أو عكساً.

□ غالباً ما ألححت، ولا تزال تلح هنا أيضاً، على حضور التفاصيل الكثيف، حيث يشكل استثمارها المنهجي فائدة التحليل البنائي الرئيسية، وذلك بالقدر الذي يسمح فيه بتغيير ما ظل غير مفسر إلى حد الآن، وحيث يرغب، في إطار منطق ما، عدداً من العناصر المتأخرة ظاهرياً. ولهذا وجد منهجك في تحليل الأسطورة نفسه تلقائياً، بالنسبة إليك وإلى كثيرين غيرك، قابلاً للتصميم وراء موضوعه: ومن هنا تألّ هذه «المرجعات» التي تقوم بها، وهي مخرجات حلقة بلا ريب، وعدودة، إلا أن لها قيمة كبيرة من حيث كونها تشكل استغزاً ونسودجاً. هذا وضع لا يمكن مقارنته إلا بالتحليل الضمني، فأعمال فرويد تعتمد جميعها على الحتمية الكلية القدرة للتفاصيل، وعلى

فدورها في التوسع، انطلاقاً من نقطتها الأصلية، لتشمل تعدد الانتاجات الخيالية. إن هاتنا وحدة حركية تدفعنا أكثر إلى التساؤل عن الصمت المتزايد الذي تلازمه تجاه التحليل النفسي. لماذا كنت، في البداية، تسوجه نظرياً في الشكل العام لفكرة اللاوعي، وإذا استعملت، بعد ذلك، باعتباره إحالة مقارنة، ومضادة، في غالب الأحيان، لبعض الدراسات الواردة في «الأنثروبولوجيا البيانية»، و«الطوطمية اليوم»، فإنه غائب كلياً، إذا استثنينا بعض الملاحظات العابرة في مهابة الإنسان العاوي، من «دراسات ميتولوجية»، أي أنه غائب من الفضاء الذي يتصر فيه، وإلى حدود النضوب، حضور التفاصيل الكثيف (بل إنه يظهر، إذا لم يجب ظني، ظهوراً تمكيميا ضمن «من السهل إلى الرماد» حيث تقوم إحدى الأساطير المحللة بـ: «أول علاج تحليسي في التاريخ»).

وفي هذا هذا الاتجاه، أثارني الملاحظات التي قدمتها إلى بارت بعد قراءتك لكتابه «S/Z» إثارة شديدة، إنك تفصل عدة ترميزات (الجنس، الاسم، القرابة)، وتقوم بتفلية جزئية بين الأسطورة والنص لموقعها، من جهة أخرى، بهذه العبارات في الصفحات التي تختص بها «الإنسان العاوي»: «إن الفرق بين الأعمال الفردية والأساطير التي نعتبر كذلك ليس نوعياً، وإنما هو فرق في الدرجة، وفي هذا الصدد يمكن للتحليل البنيائي أن يطبق، بصورة شرعية، على الأساطير التابعة من الموروث الجماعي، كما يطبق على مؤلفات كاتب واحد». وفي الواقع، ترى أننا هنا أمام مجموعة من العلاقات المقارنة. وبالفعل، فإن تحليل بارت الذي يهدف مركزياً إلى استغناء تفاصيل النص، ينمو، وبكثرة، ضمن منظور تحليلي، حيث يصنف، من جهة، التأثيرات المحددة التي يبتين الترميز تبعاً لها داخل ما يسميه «الرمز» والرمزي، وحيث يبرز، من جهة أخرى، وبصورة أكثر إلحاحاً، نظريته في الكتابة بمصطلحات فريدة ولاكائية. أما من جانبك، فإن بداية تحليلك لقصة بلزاك القصيرة، وهو تحليل يرى نفسه بسنعمل، وبنهكم، حظر المحارم (أي زاد المحللين النفسيين المعتاد)، إن هذا

التحليل يُظهر جيدا كيف يمكن لنا إضاعة نص ما، ودون أن يستعمل
 معاك ما يحكم المسمى الفرويدي، أي دون استعمال إنتاج الرغبة
 والكتب. فكيف يمكن لك أن تصور، إذا كنت تعتقد أن ذلك قابل
 للتصور، منفصلا عما بين التحليل البتاني والمنظور الفرويدي. ألا
 يمكن لنا أن نتخيل أن قراءة تحليلية قد نستطيع عبر عملية قلب
 مغربة جدا، أن نساهم أيضا في إضاعة الأساطير؟ أنا لا أفكر كثيرا في
 علم دلالة الملفوظ، بالمعنى الحصري للكلمة، وهو المستوى الذي
 اخترت موقعة تحليلك فاعله. فانتقاداتك، كما هو شأن انتقادات فـرنـان
 (Vernant)، أخت، وعن حق، على الاختزال السريع، في غالب
 الأحيان، الذي أخضع له المحللون النفسيون موضوعات ثقافية نابعة
 من مجتمعات تختلف عن مجتمعاتنا اختلافا كبيرا. ولكن ألا يبدو لك أن
 المنظور الفرويدي، بالقدر الذي يكون له هدف التحليل النفسي هو،
 جوهريا، العلاقة بين التلفظ والملفوظ، يدخل عن حدة واستحقاق
 في أية نظرية وأي تحليل للأسطورة باعتبارها موضوعا شموليا، أي
 الأسطورة الفردية، والمؤرخة، إذا جاز لنا التعبير، عبر شروط إنتاجها
 وكتابتها التعبيرية، المعنى الذي ذكرناه منذ لحظت؟

وفي الحالة المعاكسة، ما هي الكتابة التي يمكن إعطائها
 للاكتشاف الفرويدي، أي لاثبات الرغبة ضمن أي خطاب؟

■ لقد أخذت من فرويد أكثر من فكرة اللاوعي: أخذت، بلدي، ذي
 بدء، التأكيد، وكنت قد تعلمت من ماركس فيلا، القاضي بأن الوظيفة العملية
 الجوهريّة للوعي هي أن يكذب على نفسه، وأخذت بعد ذلك، وبخصوصا،
 أنه بإمكاننا أن نكتشف معنى ما، رابضاً وراء الاعتيادية والملاعقلانية الظاهرة
 التي نشكو منها بعض بناءات العقل. إن هذه دروس تعقّلة وعقلانية لا دخل
 كبير للرغبة التي تكلمت عنها في نهاية حديثك فيها. وعلاوة على ذلك، يمكن
 التكلم عن رغبة فرد ما، لا عن رغبة مجتمع، أو مؤسسات أو عادات، وإن
 المفهوم يبدو خاليا من (أية) قيمة إجرائية بالنسبة إلى الإثنولوجي الذي يدرس
 الكائنات الجماعية.

ولننظر مثلا في أعمال روهام (Rohem)، التي أكن لها، فضلا عن ذلك، احتراماً كبيراً (لأن تكوين روهام التحليلي أتاح له أن يطرح، في الميدان، أسئلة ذات خصوصية إثنوغرافية، إلا أن إثنوغرافيين [عاديين] لن يتاح لهم التفكير فيها، دون ريب، بحكم تكوينهم المختلف). وقد حدث أن روهام قد صادف، خلال تفكيره في اليوروك (Yurok)، (وهو سكان قليلو العدد يعيشون على شواطئ كاليفورنيا)، روايتهم عن الأسطورة التي شكلت مرجعي طوال «دواست ميتولوجية». والحال أنه قد اعتقد أن بإمكانه تأويل هذه الأسطورة تأويلاً تاماً بالنظر إلى ما اعتبره المميزات الخاصة بنفسية اليوروك، وليس فحسب بالنظر إلى الاختلافات التي تميز هذه الرواية عن سواها، الأمر الذي يكون أقرب إلى الشرعية. ولكن روهام لم يشغل باله، في أية لحظة من اللحظات، بما إذا كان أمام أسطورة تهم أمربكا كلها حيث لا يمكن للرواية الخاصة باليوروك أن تكتسب معنى إلا بمعارضتها مع روايات أخرى معارضة تفاضلية. إنه يسمي إلى اختزان مجموعة أسطورة مساحة انتشارها واسعة جداً إلى مجموعة نفسية ذات موقع محدد تحديداً ضيقاً. وهو موقف اختزالي بامتياز. بينما نحن لا نأمل سوى اختزان الاختلافات التي تظهر بين الروايات إلى بعضها البعض، وهي اختلافات يستعمل كل منها، وحسابه، بنية المجتمع التحتية والتضمة الاقتصادية كنها. ولكن لا: يملك (البعض)، أو يعتقد أنه يملك، مفتاحاً، يكون من المفهوم سبباً أنه سيفتح جميع الأقفال، والحال أنه لا يفتح أي قفل، أو لا يفتح لوحده على الأقل.

ثمة، في نقطة الانطلاق، شيء ما مشترك بين الانثنولوجي والمحلل النفسي - وهذا ما حدا بديفريو (Dovereux) إلى التكلّم عن تكاملهما: فكلاهما يسمي، عندما يواجه مجتمعا أو فرداً، إلى أن يفك ترميز رسالة لا تفصله إلا مرموزة، ولا يمكن لأيهما أن ينجح في ذلك إلا بإرجاع هذه الرسالة وترميزها إلى سياق هو، في حالة معينة، إثنوغرافيا المجتمع المدروس، وفي غيرها، تاريخ الفرد المدروس. إلا أن هذا السياق ليس هو نفسه بالتحديد. زيادة على ذلك، سوف يخطئ المحلل النفسي إذا اعتقد أنه قادر على تجاهل سياق الانثنوغرافي لأن ما من فرد إلا وهو، أولاً وقبل كل شيء، عضو في وسط اجتماعي مرتبط بمجتمع معين، بينما لا يكون العكس صحيحاً بالنسبة إلى الانثنوغرافي، إلا

إذا تَخَصَّص في دراسة المشكل الخاص الذي تطرَّحُه علاقة الفرد بالزمرة ضمن مجتمع محدد، أما فيما يتعلق بتحليل الأساطير، فإن هذه الأخيرة لا توجد، باعتبارها كذلك، إلا إذا تبتها الزمرة تبنيًا جماعيًا، ونقلتها كما توصلت بها، باعتبارها رسائل وفدت عليها من مكان آخر، وإلا إذا تأكلت، ضمنها، الخصائص التي أدخلها الرواة الأفراد المتعاقبون تأكلًا تدريجيًا.

ومن ثم، أقبل بأن نعمل، نحن والمحللين النفسيين سويًا، نفس الشيء، ضمن الجزء ذي الخصوصية العقلية من عملنا وعندما يتعلق الأمر بالفهم فحسب، إلا أننا لا ندرس نفس الكائنات، أو بالأحرى (ذلك أنني لا أجهل أن المجتمعات مشكلة من طرف الأفراد) أننا لا نركز، ضمن كائن شديد التعقيد، على نفس الشبكة من التمفصلات.

وهذا لا يعني أن اعتبارات ذات طبيعة تحليلية لا تتدخل في دراستنا أبدًا. ولقد كان أحد دروسي، التي ألقيتها في الكوليج دو فراس - مع أن مادته لم تجد لها مكانًا في «دراسات ميثولوجية»، ولعلي أنشره في يوم من الأيام - كان يروم إظهار أن بعض الأساطير الأمريكية الجنوبية تستعمل، وبكثرة، مقولات، من قبيل الفمية والشرجية، مقولات لم يُعدَّ التحليل النفسي أن أعاد اكتشافها. إلا أننا نلاحظ، في هذه الحالة، أن التحليل النفسي موجود قبلًا ضمن الأساطير، وهذا أمر يعاكس وضع الأساطير داخل التحليل النفسي معاكسة تامة.

□ لعل بإمكاننا أن نرد كل الأسئلة السالفة إلى سؤال واحد. ليس ثمة، وبصورة عامة، نوع من التناقض - طالما أن العلوم الانسانية لا يمكنها أن تبلغ مرتبة العلوم الطبيعية - يتجلى في الرغبة في المحافظة عليها، مثلما تفعل أنت، ضمن منظور ونموذج بنوية صارمة، بنوية يبدو أنها لن تستطيع التشكل إلا بإقامة انفصالات مكلفة، بهذا القدر أو ذاك، انفصالات تمس، من جهة، الموضوعات بالمعنى العام للكلمة، وتم، من جهة أخرى، داخل الموضوعات التي تنظر فيها؟

■ بالفعل، قد يبدو، وحسب البعض، أننا نصْخِي بالجوهري، أي أننا ننسى، نظرًا لانشغالنا التام بجد عظام هياكلنا وتركيبها، أنه ينبغي لها،

لكي نسري فيها الحياة، أن نحركها العضلات ونحري فيها الدم . وبما كان أن أقول مجدداً : كل واحد أن يقوم بها بطابق طبيته ، فتمت فسيولوجيون وعلماء تشريح ، ولا يدين نموذج في الدراسة نموذجاً آخر ، بل هما يتكاملان . إلا أن هذا قد يعني إغفال مسألة خطيرة ، ذلك أن هذا النوع من الانتقادات ، وهو نقد صادر عن الفلاسفة عموماً ، يرجع إلى لومنا على انتصارنا على مظاهر الواقع التي نعتقد أننا قادرون على جعلها أكثر معقولة بدل أن نكدر بلا نظام . وكما تنصح بذلك - ما نشئ فهمه ، في المرحلة الراحة من معرفتنا ، وما قد نحتر به ، ولكننا لا نفهمه . يبدو لي أنه من الأحكم لنا أن نطرح على أنفسنا ، وفي كل لحظة ، المشاكل التي يمكن لنا حلها ، ونترك المشاكل الأخرى ، - عكس ما يهتتمه الفلاسفة ، فهذا دورهم - مؤقناً جانباً . وأنا لا أقصد القول ، من ثم ، إن الفلاسفة لا يبدون لنا أية خدمة عندما يصرخون بنا : احفروا ، إنكم لا تفكرون كل شيء . إلا أننا نؤذي دورنا الخاص بنا عندما نرد عليهم بأننا نفكر ما هو قابل للمعرفة ، أي ما بإمكاننا أن نشكل عنه شيئاً غير الأفكار المشتتة .

□ لكن أليصد هذا النوع من الاعتراضات المفرطة في عموميتها ، والتي قد تقول إنها اعتراضات «فلسفية» مفرطة . بل إنني كنت أرهب في المودة والالحاق على الأسئلة السائفة ، عبر صياغتها صياغة أكثر شمولية ، وخصوصاً السؤال التعلق بالتحليل النفسي الذي يبدو أنك لم تحب عنه إلا إجابة جزئية . هذا ، طالما أن الانغلاقات التي تقوم بها تجد نفسها تتجنب ، وبالحصر ، البعد الأساسي للأوعي باعتبارها إنتاجاً للرجية .

■ ولكن ، هل هو البعد الأساسي للأوعي [حقاً] : أنا غير متيقن من ذلك أبداً ، وحتى أقصر على مثال واحد ، يبدو لي أن المعالجة التي عالج بها فرويد الأحلام ، ومهما تكن ثورتها ، يظل التناويل العام الذي قدمه عنها - عبر تحقيق الرغبة تحقيقاً رمزياً - ضيقاً جداً . إنه لا يصلح ، وبصورة احتشائية ، إلا لبعض الأحلام ، وهي ليست أغنى الأحلام ولا أهمها ، وحتى في هذه الحالة ، أشك في كفايتها . وحسب فهمي ، فإن ما هو أساسي داخل الحلم هو هذا أليل الجومري داخل العقل ، حتى في الحالة التي يكون فيها خاضعاً لإولبيتته ، إلى

إدماج معطيات متناثرة هي، في هذه الحالة، معطيات تشكل من نطف تولفها الأحداث المعيشة، وتشكلها صور وأحاسيس عضوية راهنة. إن هذه الحاجة وهذا المتطلب من متطلبات الإدماج يتميان إلى مرتبة عقلية أكثر من انتهائهما إلى مرتبة عاطفية، وسيكون ذلك من قبيل خلط الأوراق إذا ما حاولنا تمريرهما في خانة الرغبة، وهي مفهوم غير إجرائي من زاوية بحثي، وهذا ما أكرره. وبالطبع، هذا أمر موجود، إلا أنه يغطي قوى غامضة لا نعلم هل هي من مرتبة نفسية أو عضوية، وهما مرتبتان تعودان، في كلتا الحالتين، إلى نفس الواقع: أي انبثاق الحياة. والحال أننا، وإلى أجل معلوم، لا نعلم ما هي الحياة، وإذا ما قبّض لنا أن نعرف أكثر من ذلك، في يوم من الأيام، فإن الفضل فيه سيعود للبيولوجيين والكيميائيين، بل ولعله سيعود إلى الفيزيائيين أيضاً. ولا أرى مصلحة في إخفاء الوقائع البيولوجية التي تفلت منا على حياة صيغ نفسية جميلة أحياناً، إلا أنها فارغة دائماً: [فليست سوى] يافطات تعلق على الطرق العديدة التي يتفاعل بها الوعي مع قوى يخضع لها دون أن يعرفها أو يفهمها.

أما خصوصاً، فيعودون دائماً إلى مواقع رومانسية، تبقى الوجودية أحسن معبر عنها. إنهم مرغمون على الأسماك بالمعيش كما يتمظهر، نيشا ودمه يتقاطر، وفي وعي بيسر أو بول أو جاك أو دوني أو هنرييت... إن ما يجري في وعي الناس أمر هام جداً، إلا أنه لا يهمننا إلا بالقدر الذي يمكننا، من خلال إخضاعه للنقد، من الوصول إلى الطريقة التي تتم بها الأشياء خارجه: إنه ليس عجيباً ذاتياً، وإنما هو مراتب متلاقية، ذات طبيعة عضوية، أو عقلية أو اجتماعية، لا يعدو الاحساس يعكس، على صعيد الوعي الفردي، صدماتها وصراعاتها والصعوبات التي تعترض تسويتها.

ولنتناول مثال الزواج. قد تتظاهر الأيديولوجيا الواعية لبعض المجتمعات بأن النساء تعطى دون مقابل، أو تشتري أو تسرق. ولكن، إذا خُشفت الدراسة الموضوعية للمصاحرات، مستويات مفضلة، وكشفت شبكات تميل إلى اتخاذ شكل معين، تكون نتيجته توزيعاً شبه متجانس للنساء بين السلالات أو العائلات، فإمكاننا أن نستخلص أن ما يشتغل داخل المجتمع هو في الواقع إوالية التبادل، وأن الوحدات المتبادلة، بسبب حالة معينة

من حالات التوتر أو لأي سبب آخر، نكتسب ذلك عن نفسها، وتحقق وراء
أخطأ زائفة.

□ أعتقد أنك تقصد هذا النوع من التحديدات، عندما [كتب]
هذا التأكيد الذي برز وكأنه الحد النهائي الذي يهيء «الحاتمة» و«دراسة»
ميتولوجية: «إن واقع البنية هو الواقع الأول».

□ لا، ليس الحد النهائي، ذلك أن «الحاتمة» تنتهي بنقطة أخلاقية،
فأنت توسع مدى تأكيد يقع في البداية، أي في نقاش يتناول تكوين البنيات.
ولكن فلنأخذ بالمعنى الذي تعنيه. ولعل أبدو لك علمياً: مادام العلم
موجوداً، ومادامت له أهمية معينة - ليس من حيث تطبيقاته التي أصبحت تنتظر
منها أقل مما نخشاها، ولكن من حيث أنها تفهمنا - فإنه يعلمنا أن الكون مكون
من جزئيات وفترات، وهي تفريسات لا ريب، إلا أنها تفريسات مكونة من
تفريسات بنائية. إن ما نسميه رغبة وإنشاجاً، مؤثراً وغريزة جنسية، ومن لدن،
ليس سوى الطريقة المشوشة والخاصة التي نسمي آثارها الناتجة عن
اللاتوانيات المعقدة التي ظهرت متأخرة مع ظهور إحياء نفسها، وهي آثار
تكون بين التفريسات البنائية. ومن ثم، أن نقول، إن «واقع البنية واقع أول»،
معناه أن الحياة والفكر، اللذين ليسا سوى مظهرين من مظهراتها، يتأويان
هذه التفريسات البنائية التي توجد في أساسها، كما يعتقدان ويطوران. إننا
نواجه، انطلاقاً من الجزئيات، إن الترميز الوريثي، ومن الترميز الوريثي إلى
اللغة وعمليات الفهم، نواجه بنيات.

ذلك أنني أعتقد أنه لا وجود، بين الفكر والحياة، لانفصال جليدي.
إننا قد نكوناً بطريقة لا نحيط بها معها، إلا كمرتين متمايزتين، بينما يتعلق
الأمر، وبالأحرى، بطرفي سلسلة حلقاتها الوسيطة نطل لا مرتبة، لأنها نلنحم
وراء ظهورنا. إننا نتأمل الطرفين مع جهلنا أين وكيف يتلاقيان، وإن ما يمكننا
فعله هو أن نحاول انصعود على كل جانب من الجانبين مسافة أبعد، إلى الوراثة
وعبر النسلات، قصد أن نقف على الفاصل الذي يقيم به ما لا يمكن معرفته.
إن ما سنكسبه بهذه الطريقة لن يكون إلا بصيغ البنات، ولكن دون أن نخفي
عن نفوسنا أن نقطة اللقاء - إذا ما فرضنا أن لها واقعا ملموسا - ستلت ذاتها.

حقاً، إن هذا حدٌ من حدود البرهنة، ولكنه حد لكل معرفة. ذلك أننا لا نستطيع، في المبادئ التي نحصر أنفسنا فيها، وهي مبادئ أضيق بكثير، إلا أن نطمح في دفع الحدود كل مرة، وبمسافة قصيرة جداً: أي أننا ندخل ما ظل وراء هذه الحدود في إطار تأويل بنائي، وهكذا دواليك، ودون أن يكون بإمكان المشروع، دون أن يكون حتى تصور أن المشروع - وهل تسمح لي بإضافة [هذه العبارة]: لحسن الحظ؟ - قد يبلغ حده أبداً.

باريس: صيف 1972

نقل الحوار عن الفرنسية: مصطفى السناري
مصطفى كمال

(*) عن كتاب «Dasein als Strauss»، منشورات لاثيهر، سلسلة «أفكار» (1966) بلويس، 1979، ص. ص: 157 - 209.

١ - نظرات إلى الوراثة

لقد تقرر مصيري المهني في أحد أيام الأحاد من خريف سنة 1934 على الساعة التاسعة صباحاً بمكالمة هاتفية. كان المتحدث معي سليستان بوكلي (Célestin Bouglé)، مدير المدرسة العليا للأساتذة إذاك، الذي كان يَخَصُّني، منذ بضع سنوات، بعطف بعيد وصوت نوعاً ما: أولاً، لأنني لم أكن طالباً قديماً بالمدرسة العليا، وثانياً لأنني لم أكن أنتمي إلى اصطبله الذي كان يُبدي، تجاهه، مشاعر متحيزة جداً. ولا شك أنه لم يَسْرَ له القيام باختيار أفضل، ذلك أنه سألني فجأة: «ألا زلت ترغب دائماً في الاشتغال بالانثوغرافيا؟ - طبعاً. - إذن، ترشح كأستاذ لعلم الاجتماع بجامعة ساو باولو، فضواحيها مليئة بالهنود، وستخصص لهم عطلة نهاية الأسبوع. لكن ينبغي أن توفي جورج دوما (G.Dumas) بجوابك النهائي قبل الزوال».

لم يكن البرازيل ولا أمريكا الجنوبية يعنيان شيئاً ذا قيمة بالنسبة لي. ومع ذلك فلا زلت أري، وبأوضح ما يكون، الصور التي أثارها [في ذهني] هذا الاقتراح غير المتوقع. فقد كانت البلدان الغرائبية تبدو لي نقیضة لبلداننا، وكان لفظ المتقاطرات (antipodes) يجد في فكري معنى أغنى وأسذج من مضمونه الحرفي. وكنت سأندهش كثيراً لو قيل لي بأن نوعاً حيوانياً أو نباتياً يمكن أن يكون له نفس الهيئة في جانبي الكرة الأرضية. إذ يجب أن يختلف كل حيوان وكل شجرة وكل قشة نبات اختلافاً جذرياً، ويجب أن يعلن الكل عن طبيعته الاستوائية من أول نظرة. وكان البرازيل يرتسم في مخيلتي على هيئة حُزم ملتفة من النخيل تحفي بنايات غريبة، وتغمر الكل رائحة منبعثة من مبخرة، وهذا تفصيل شمي أدخله - خلصة، فيما يبدو - التماثل الصوتي المدرك

على نحو لا واع بين كلمتي «برازيل» (Brasil) و«نش» (grasilie)، والذي يفسر، مع ذلك، وأكثر من أية تجربة مكتوبة، كوني لا زلت إلى اليوم، أفكر في البرازيل. أولاً وقبل كل شيء، باعتباره عطراً محترقاً.

لم تعد هذه الصور، المنظور إليها على نحو استعادي، تبدل على هذا النحو من الاعباطية. لقد تعلمت أن حقيقة وضع ما لا تكمن في معاتبة معاتبة يومية، وإنما تكمن في ذلك التخطير الصبور والمجزأ الذي لعل لبس العطر كان يدعو له لئلا، أصلاً، في صورة جناس عفوي يحمل درسا رمزياً لم أكن قادراً على صياغته بوضوح. إن الاستكشاف تنبأ أكثر مما هو طواف: إذ لا يمكن فهم الأفاق الفاحلة وتأويلها، على نحو مختلف، إلا عن طريق مشهد هارب، وركن من منظر طبيعي، وتفكير ملتقط في الهواء.

وفي هذه اللحظة، كان الوعد العجيب الذي أعطانيه بوغلي بخصوص أفنود الأحمر يفرح على مشاكل أخرى. فمن أين استنى اعتقاده بأن مدينة ساو باولو كانت مدينة أهلية. في ضاحتها على الأقل؟ لا شك (أنه استفاد) من خلطها به مكسكو أو تيوكوسيكالبا. لم يكن هذا الفيلسوف الذي سبق له أن ألف كتاباً عن «نظام الطوائف» بالهند، دون أن يتساءل خبطة واحدة فيم إذا لم يكن من الأفضل أن يذهب لزيارتها أولاً (كان يصرح باستعلاء في مقدمة كتاب سنة 1927 به «أن المؤسست هي التي نظمو على السطح في زعم الأحداث»). لم يكن هذا الفيلسوف يظن أن شرط الأهالي قد كان له، وبالضرورة، صدى مهم على البحث الإثنوغرافي. يضاف إلى ذلك أننا نعرف بأنه لم يكن، بين علماء الاجتماع الرسميين، الوحيد الذي أظهر هذه اللابالاة التي لا زالت نلذج منها حبة أمام أبصارنا

ومها يكن من أمر فقد كنت، أنا نفسي، مفرط الجهل لدرجة أنني كنت غير قادر على رفض أو هام جد ملائمة لغرضي؛ خاصة وأن جورج دوما (G Dumas) كانت له، هو أيضاً، تصورات غير واضحة عن المسألة: فقد عرف البرازيل الجنوبي في فترة لم تكن إبادة السكان الأهالي قد وصلت بعد إلى نهايتها فيها، خاصة وأن مجنec المستبدين والاقطاعيين ورعاة الأدب الذي كان يرتاح له لم يقدم له قط أية إيضاحات حول هذا الموضوع.

هذا اندمشت جداً، أثناء وجبة غداء، أخلني إليها فيكتور مكرميت (V. Marguerite)، عندما سمعت من قم سفير البرازيل يباريس النعمة الرسية: «هنود؟ إنهم، ياسيدي العزيز، قد اختفوا كلهم، للأسف، منذ عدة سنوات. أوه، إن ها هنا صفحة جد حزينة وجد مخزية في تاريخ بلادي. لكن المعمرين البرتغاليين في القرن السادس عشر كانوا شرهين شرهين، فكيف نؤاخذهم على كونهم ساهموا في الخشونة العلية للعادات؟ لقد كانوا يقبضون على الهنود، ويربطونهم إلى فيجات المدافع ويمزقونهم أحباء بطلقات المدافع. وهذه الطريقة قضي عليهم عن بكرة أبيهم. سوف نكتشف، باعتبارك عالم اجتماع، أنباء مثيرة في البرازيل. لكن توقف عن التفكير في الهنود، فإنك لن تجد ولو واحداً منهم...»

عندما أذكر، اليوم، هذه العبارات، تبدو لي غير قابلة للتصديق، ولو من قم نبيه كبير (grandin) يتسمي إلى عام 1934، منذ كرا إلى أي حد كانت النخبة البرازيلية آنذاك (ومن حسن أخطأ أنها قد تغيرت منذئذ) تستظع كل إشارة إلى الأهالي، وإلى شروط الداخل البدائية بوجه أعم، إن لم تقبل - بل ونوحى - بأن تكون جبهة هندية عليا هي السبب في [وجود] سحنة غرابية تكاد لا تلمس، لا هذه التقطرات أو التلترات الممدودة من الدم الأسود الذي صار من الأدب (عكس الأسلاف المتصبن إلى أخفة الاستمارة) أن نحاول جعله طمئ النسيان. ومع ذلك فإن النسب الهندي، لدى لومش دي سوزا - دانتش، لم يكن مشهوراً فيه، وكان في إمكانه الافتخار به بسهولة. لكنه، وباعتباره برازيلياً مصتواً بنى فرنسا منذ مراهقته، فقد حتى معرفة الحالة الفعلية لبلده التي حل محلها، في ذاكرته، نوع من التعبير النافه. ويقدر - بقيت له بعض الذكريات فاته بفضل كذلك، فيما أظن، ثلوث برازيلية القرن 16 قصد تحويل الانتباه عن النسبية المفضلة لدى جيل أبويه، بل وحتى في وقت شبابه: ألا وهي جمع الالبسة المعدة لضحايا الجلوري من المستعبدات، بغرض تعليقها مع هدايا أخرى على طول الممرات التي لا زالت القبانل تسلكها. وقد تم التوصل، بفضل ذلك، إلى النتيجة الرائعة التالية: وهي أنه لم يبق في إقليم ساو باولو - الذي هو بحجم فرنسا والذي كانت الحرائط، عام 1918، ما زالت تشير إلى ثلثه «باعتبارها» منطقة مجهولة

يقطنها الهنود فقط» - حين وصلت إليه سنة 1935 ، ولو هندي واحد ، ما عدا زمرة من بعض العائلات التي تم ضبطها على الساحل والتي كانت تأتي إلى شواطئ ساو باولو ، يوم الأحد ، لبيع الأشياء النادرة المزعومة . وباستثناء ضواحي ساو باولو فإن الهنود لا زالوا ، لحسن الحظ ، موجودين على بعد ثلاثة آلاف كيلومتر داخل البلاد [. . .] .

2 - كيف يصبح المرء إثنوغرافيا:

كنت أهيء [شهادة] التبريز في الفلسفة التي دفعني نحوها ميل حقيقي أقل مما دفعني النفور الذي استشعرته عند اتصالي بدراسات أخرى كنت قد جسستها إلى ذلك الحين .

وقد كنت ، عندما وصلت إلى قسم الفلسفة ، ممثلاً على نحو غامض بواحدية عقلانية كنت على وشك تبريرها وتحصينها ؛ كنت جد متحمس ، إذن ، للدخول إلى الفرع الذي اشتهر أستاذه بكونه الأكثر «تقدماً» . صحيح أن كوستاف رودريكس (G. Rodrigues) كان مناضلاً في الحزب الاشتراكي الفرنسي (S.F.I.O) ، لكن مذهبه كان يقدم ، على الصعيد الفلسفي ، خليطاً من النزعتين البركتونية والكانطية الجديدة خيب آمالي بعنف . وكان يخدم جفافاً عقائدياً بحماس يُترجم على امتداد درسه بإيحاءات انفعالية . إنني لم أر ، قط ، مثل هذا القدر من اليقين الساذج المقرون بتفكير أهزل . وقد انتحر [رودريكس] عام 1940 ، عند دخول الألمان إلى باريس .

هناك بدأت أتعلّم أن كل مشكل ، جليلاً كان أم تافهاً ، يمكن حله عن طريق تطبيق منهج ، يكمن ، هو نفسه دائماً ، في معارضة نظرتين تقليديتين للمسألة ؛ وفي إدخال الأولى عبر تبريرات الحس المشترك ثم في هدم هذه التبريرات بواسطة الثانية ، وأخيراً في دفعهما ، جنباً إلى جنب ، بفضل نظرة ثالثة تكشف الطابع الجزئي ، أيضاً ، للنظرتين الآخرين ، اللتين تردّهما براءة الكلمات ، ثانية ، إلى الوجهين المتكاملين لواقع واحد : الشكل والمضمون ، المحتوي والمحتوى ، الكينونة والمظهر ، المتصل والمنقطع ، الماهية والوجود ، الخ . وسرعان ما تغدو هذه التمارين تمارين لفظية قائمة على فنّ الجنس الذي يحل محل التفكير ؛ ما دامت تماثلات الألفاظ ، وتماثلات الأصوات ، والتعابير

الملتبسة تزودنا تدريجياً بمادة هذه المفاجآت التأملية التي يتم التعرف، بفضل براعتها، على الأعمال الفلسفية الجيدة.

وقد اقتصرت سنواتي الخمس بالسوربون على تعلم هذه الرياضة الذهنية التي كانت أخطارها بيّنة مع ذلك. إن المحرك الكامن وراء هذه الاصلاحات كان، وقبل كل شيء، بسيطاً إلى درجة أنه لا يوجد مشكل غير قابل للتناول بهذه الطريقة. فمن أجل تهيب المباراة وذلك الامتحان الأعلى، [من أجل تهيب] الدرس (الذي يكمن، بعد بضع ساعات من التحضير، في معالجة مسألة تسحب بالاقتراع)، كنا - أنا ورفاقي - نقترح أكثر المواضيع غرابة. كنت أتكلف بأن أمي، في عشر دقائق، محاضرة ذات حبكة جدلية تستغرق ساعة [بأكملها]، حول تفوّق الحافلات والزامات على التوالي. [ذلك أن] المنهج لا يوفر مفتاحاً صالحاً لكل الأبواب فحسب، وإنما يمّثنا [أيضاً] على ألا نرى في غنى الموضوعات عظم التفكير سوى شكل وحيد، متشابه على الدوام، شريطة أن ندخل عليه بعض التصحيحات الأولية: فهو تقريباً مثل موسيقى تُختزل إلى لحن واحد، بمجرد ما نفهم بأن هذا الأخير يُقرأ بمفتاح صول أحياناً، وبمفتاح فا أحياناً أخرى. من هذه الزاوية فإن التعليم الفلسفي كان يمرّن الذكاء، ويصيب الروح بالجفاف في الوقت نفسه.

إنني أرى خطراً أبلغ من ذلك في خلط تقدّم المعرفة بالتعقيد المتزايد [الذي عرفته] ببناءات الذهن. لقد كنا مدعويين لممارسة توليف دينامي، آخذين، كنقطة انطلاق، أقل النظريات ملاءمة كي نرتفع إلى أكثرها براعة؛ لكنه كان علينا في الآن نفسه (نظراً للهمّ التاريخي الذي كان يسكن أساتذتنا) أن نفسر كيف أن هذه الأخيرة قد تولّدت، تدريجياً، عن الأولى. لم يكن الأمر يتعلق، في النهاية، باكتشاف الصائب والمغلوط بقدر ما كان يتعلق بفهم كيف تجاوز الناس التناقضات شيئاً فشيئاً. لم تكن الفلسفة خادمة للعلوم (ancilla scientiarum)، ولا خادمة للاستكشاف العلمي ومساعدة له، وإنما كانت نوعاً من التأمل الجمالي للوعي بذاته. كنا ننظر إليها، عبر القرون، وهي تبلور بناءات تتزايد جراتها وجسارتها، وتحلّ مشاكل خاصة بالتوازن أو بالمدى، وتبتكر تهذيبات منطقية، وكلما كان الكمال التقني والتناسك الداخلي أكبر، كان ذلك أهلاً لتقدير أكثر؛ وقد أصبح التعليم الفلسفي مشابهاً لتعليم تاريخ الفن

الذي قد يعجز أن الفن القوطي هو، وبالضرورة، أسوأ من الرواية، وأن الفن البرقي، ضمن نظام الأول، أكمل من الفن البدائي، لكن دون أن يتساءل أي كان عما هو جيل وعما هو غير ذلك. فالدال لم يكن يستند إلى أي مدلول، ولم يعد هناك أي مرجع. وكانت المهارة تتعوض طعم الحقيقة. وبعد سنوات كرستها هذه التمارين، وجدت نفسي وحيداً أمام بضعة يقينيات فقط لم تكن تختلف عن يقينيائي وأنا في الخامسة عشرة من عمري، لعل أدرك (اليوم) نقص هذه الأدوات على نحو أفضل، لكنها تملك، على الأقل، قيمة أدواتية تجعلها تناسب الخدمة التي أتوخاها منها، ولست معرضاً لأن أنخدع بتعقدها الداخلي، ولا لأن أنسى غايتها العملية، حتى أتبه في تأمل إحكامها العجيب.

إلا أنني أحزرت أسبأً أكثر شخصية للتغور السريع الذي أبعدني عن الفلسفة وجعلني أتملق بالاثوغرافيا كما لو كانت لوح نحات. فبعد أن أمضيت في ثانوية مون - دو - مارسان (Mont-de-Marsan) سنة سعيدة أعدت فيها دروسي في نفس شوقتي لتي كنت أدرس فيه، اكتشفت بفضاعة. ومنذ الدخول المدرسي الموالي، في لاون التي عشت بها، أتي سأفني بقية حياتي في تكرار ذلك. وأخيراً أن ذهني يتميز بهذه الخصوصية - التي تعتبر عجزاً، دون شك - وهي أن من الصعب عليّ التركيز على نفس الموضوع مرتين، إن مباراة التبريز تعتبر، عادة، امتحاناً غير بشري نفوز في نهايته براحة نهائية، شريطة إرادتنا ذلك. إلا أن الأمر كان عكس ذلك بالنسبة لي، فبعد أن نجحت في أول مباراة، وكنت أصغر واحد في دفعتي، فزت بلا كلل في هذا السباق عبر المذاهب والنظريات والفرضيات. لكن بعد ذلك إنما سيبدأ عذاب: سبصح من المسحيل عليّ أن أنطق بدروسي شغوباً ما لم أقم كل سنة بوضع درس جديد. وكان هذا المعجز يبدو أكثر إزعاجاً عندما كنت أجد نفسي في دور المتنحن: ذلك أني عندما كنت أسحب أسئلة المقرر بصفة عشوائية، لم أكن لأعرف ما هي الإجابات التي كان على المرشحين تقديمها إليّ. وكان أضعفهم يبدو أنه قد قال أصلاً، كل شيء. وكان المواضيع تذوب أمامي لمجرد أني قد عملت فيها فكري مرة واحدة.

واليوم، أتساءل أحياناً فيم إذا لم تكن الاثنوغرافيا قد دعنتي إليها، دون أن أشعر بذلك، نظراً لقراءة بنوية بين الحضارت التي تدرسها والبنية الخاصة بتفكيرى. إن الكفاءات تعوزني لكي أحتفظ، على نحو متعقل، بميدان مزروع أقوم، سنة بعد أخرى، بجني محاصيله: إن ذكائى نيوليثى؛ شبيه بحرائق الدغل الأهلية، فهو يحرق، أحياناً، أراضي غير مستكشفة، لعله يخلصها حتى يمكنه الحصول منها، في عجالة، على بعض الغلال، ويترك منطقة خربة وراءه. لكنى لم أكن أستطيع، في تلك الفترة، أن أعى بهذه التحفيزات العميقة. كنت أجهل كل شيء عن الاثنولوجيا، ولم أتابع أيًا من دروسها قط، وعندما قام السير جيمس فريزر (Sir James Frazer) بزيارته الأخيرة للسوربون وألقى بها محاضرة ماثورة - سنة 1928 على ما أظن - لم يخطر ببالي أن أحضرها، رغم أنى كنت على علم بالحدث.

ولا شك أنى قد كُرسَت نفسي، منذ نعومة أظفاري، لجمع طرف غرائبية. لكن ذلك كان انشغالاً بائع أثريات، موجهاً نحو ميادين لم يكن كل ما فيها منيعاً على إمكاناتى المالية. وحتى في سن المراهقة، ظل توجهي غامضاً إلى حد أن أول من حاول صياغة تشخيص [ما]، وهو أستاذاً لمادة الفلسفة في السنة الأولى من الدراسات العليا الذي كان يدعى آندرى كريسون (A. Cresson)، عين لي الدراسات القانونية باعتبارها تستجيب لمزاجي على نحو أفضل؛ وإنى لأحتفظ له بكثير من الامتنان لذكراه، بسبب نصف - الحقيقة الذي كان يخفيه هذا الخطأ.

تخلّيت، إذن، عن المدرسة العليا وتسجلت في الحقوق، في نفس الوقت الذي حضرت فيه الإجازة في الفلسفة، لا شيء إلا لأنها كانت في منتهى السهولة. [في حين] أن قدرة غريبة كانت تخيم على تعليم الحقوق. ففي انحصاره بين اللاهوت الذي كانت روحه تقرّبه منه إذّاك، وبين نزعة صحافية أخذ الإصلاح الحديث العهد يدفعه نحوها، بدا غير قادر على التمتع على صعيد متين وموضوعي في نفس الآن: يفقد إحدى الفضيلتين عندما يحاول الاستحواذ على الأخرى أو الإبقاء عليها. إن رجل القانون، باعتباره موضوع دراسة بالنسبة للعالم، كان يذكّرني بحيوان قد يزعم أنه يُظهر الفانوس السحري للاختصاصي في علم الحيوان. وكانت اختبارات الحقوق، في تلك

الفترة، لحسن الحظ، تبيّن في أسبوعين بفضل مذكرات تحفظ عن ظهر قلب. كان زبناء الحقوق يتفرونني منها، أكثر مما يتفرونني عصمها. إلا يزال هذا التمييز متيناً؟ أشك في ذلك. لكن طلبة السنة الأولى التمتين إلى مختلف الشعب الدراسية كانوا يتوزعون، عام 1928، إلى نوعين، وأكاد أقول، إلى عرقين متفصلين: الحقوق والطب من جهة، والآداب والعلوم من جهة ثانية.

ومهما قلّت جاذبية كلمتي: متفتح أو منطوق على الذات، فإنها، ولا شك، أصلح كلمتين لترجمة [هذا] التمازج: «شبية»، من جهة، (بالمعنى الذي يعطيه الفولكلور التقليدي لهذه الكلمة قصد تعيين فئة من الأهل)، صاخبة وعدوانية ومنشغلة بتأكيد ذاتها ولو كلفها ذلك أسوأ فظاظ، مترجمة من الناحية السياسية نحو البمين المتطرف (لذلك المهدد)؛ ومن جهة أخرى، مراهقون شاخوا قبل الأوان، محتشمون، منزليون، ويقفون عادة إلى اليسار مع العمل على أن يتم فبؤهم في عداد هؤلاء البائسين الذين يسعون ليصبحوا بالغين مثلهم.

إن تفسير هذا الاختلاف بسيط بما يكفي. فالأولون الذين يستعدون للمهنة مهنة من المهن، يتخلّدون، يسلوكهم، اعتناقهم من المدرسة ومن الموقع الذي أصبحوا يحتلون ضمن نسق الوظائف الاجتماعية: وهم، يتركزهم في موقف وسط بين حانة تلميذ الثانوي غير المتميزة والنشاط المتخصص الذي ينهلون له، بشعرون أنهم في حالة تهبش ويطالبون بالامتيازات المتنافسة الخاصة بهذا الشرط وذلك.

أما بالنسبة للآداب والعلوم فإن المناقل المتعاقبة: وهي الأستاذية والبحث وبعض المهن العلمية، ذات طبيعة أخرى. فالطالب الذي يختارها لا يودع عالم الطفولة وداعاً نهائياً: بل هو ينشئ، بالأحرى، بالبقاء فيه. ألم تكن الأستاذية هي الوسيلة الوحيدة المتاحة للبالغين لتسكينهم من البقاء في المدرسة؟ إن طالب الآداب أو العلوم يتميز بنوع من البرفرض يعارض به متطلبات الجماعة. ويقوم رد فعل يكاد يكون تواضعا بحث على الانطواء، بصفة مؤقتة أو أكثر دواما، في الدراسة وفي صيانة وبت ميراث مستقل عن الزمن الذي يمر. أما عن عالم المستقبل، فإن هدفه متغاير مع ديمومة الكون فحسب.

ولا شيء أكثر خطأ، إذن، من إقناعهم بالالتزام، وحتى عندما يعتقدون أنهم يفسمون بذلك، فإن التزامهم لا يكمن في قبول معطى من المعطيات، وفي التخلي مع إحدى وظائفه، وتحمل الخطوط والمخاطر الشخصية الناجمة عنه؛ وإنما يكمن في الحكم عليه من الخارج، وكأنهم لا يكتفون هم أنفسهم جزءاً من. إن التزامهم لا يزال طريقة خاصة ليقوا طلقاء. والتعليم والبحث لا يجتلبان، من وجهة النظر هذه، بتعلم حرفة من الحرف. فمعلمتها وزيورها هما أنها إما ملجأ وإما مهمة.

ونحن الآن نغوص في مكانة مماثلة ضمن هذه التنبؤات التي تعارض الحرفة من جهة، بمشروع غامض، من جهة أخرى، يتراجع بين المهمة والملجأ، ويساهم دائماً فيها معاً، حيث يكون أقرب إلى المهمة نارة، وأقرب إلى الملجأ نارة أخرى. إنه أقصى شكل يمكن تصوّره عن الحدّ الثاني. إن العالم الانثروبولوجي، مع رغبته في أن يكون إنسانياً، يسمي إلى معرفة الإنسان والحكم عليه من وجهة نظر مرتفعة وبعيدة بالقدر الكافي لتجريد من العوامل الخاصة بهذا المجتمع أو بنسك الحضارة. وتقوم شروط حياته وعمله بإبعاده، جسدياً، عن جماعته خلال فترات طويلة؛ ويكتسب، بواسطة عنف التغيرات التي يتعرض لها، نوعاً من الاجتثاث الزمن؛ فلن يحسّ أبداً، وفي أي مكان، بأنه في بيته، وسيظل مبتوراً من الناحية البيولوجية. إن الانثروبولوجيا، مثلها في ذلك مثل الرياضيات أو الموسيقى، هي إحدى المواهب الأصلية النادرة. ويمكننا أن نكتشفها في ذواتنا ولو لم يسبق لنا تعلّمها.

وإلى الخصوص أصبحت الفردية والمواقف الاجتماعية يبنّي أن تضيق تحيزات ذات طبيعة فكرية بالضغط. إن الفترة الممتدة بين 1920 و1930 كانت فترة انتشار نظريات التحليل النفسي في فرنسا. وقد تعلمت، عبرها، أن التناقض الثابت التي كنا ننصح ببناء إنشاءاتنا الفلسفية، ودرونا فيها بعد، حرفاً - المعقول واللامعقول، الذهني والعاطفي، المنطقي واللب - منطقي - كانت تعود كلها إلى لعبة مجنّبة. [كانت] توجد، في البداية، وفيها وراء الكلدون، مقولة أهم وأخصب، هي مقولة الدالّ الذي هو أسس طريقة لكبتنة المعقول، لكن أساتذتنا (المشغولين جداً، ولا شك، بالتأمل في مقال حول المعطيات المباشرة للوعي، أكثر من تأملهم في «دروس في اللسانيات

العامة « لـ سومبر » لم يكونوا ينطقون بمجرد اسمه . ثم إن أعمال فرويد كانت تكشف لي أن هذه التعارضات لم تكن تعارضات حقاً ، ما دامت التصرفات الأكثر انفعالية في الظاهر والعمليات الأقل عقلانية والتمظهرات المنعوتة بأنها قـبـ منطقية هي التي تكون ، بالضبط ، وفي الآن نفسه ، الأكثر دلالة . وقد كنت أقنع نفسي أنه عوض الأعمال اليقينية أو الافتراضات المبدئية للنزعة البرغسونية التي تختزل الكائنات والأشياء إلى حالة عجين قصد إبراز طبيعتها التي لا توصف إمبرازاً أفضل ، فإن الكائنات والأشياء قادرة على الاحتفاظ بقيمتها الخاصة دون أن تفقد وضوح الحدود التي تميز هذه عن تلك وتعطي لكل منها بنية جلية . إن المعرفة لا تقوم على عدول أو على مقايضة ، بل تكمن في انتقاء مظاهر حقيقية ، أي المظاهر التي تطابق خصائص فكري ؛ بالطريقة التي يدعيها الكانطيون الجدد ، لأن هذا الفكر يمارس على الأشياء إكراهاً حتمياً ، وإنها ، بالأحرى ، لأن فكري هو نفسه موضوع . وما دام « من هذا العالم » فإنه يشترك معه في نفس الطبيعة .

وقد أخذ هذا التطور الفكري الذي خضعت له بمعية أناس آخرين من جبلي ، مع ذلك ، لون تفرّد خاص ، نظراً للفضول الشديد الذي دفعني ، منذ طفولتي ، نحو الجيولوجيا ؛ وما زلت أحتفظ بواحدة من أغلّ ذكرياتي ، حيث تبعت خط الاتصال بين طبقتين جيولوجيتين في منحدر جبل كليسي بمنطقة اللانكدوك ، وهي ذكرى لا تقل [أهمية] عن ذكرى تلك المغامرة في منطقة مجهولة من مناطق البرازيل الوسطى . إن الأمر يتعلق ، هنا ، بشيء آخر غير مجرد نزهة أو استكشاف للمكان : فهذا البحث المتهاوت يوفر ، في اعتقادي ، بالنسبة للملاحظ غير متمرن ، ذات الصورة للمعرفة وللصعوبات التي تواجهها والمباهج التي يمكن أن تتوقعها منها .

إن كل مشهد طبيعي يعرض نفسه ، في البداية ، باعتباره فوضى هائلة تترك لنا حرية اختيار المعنى الذي نفضل إعطاءه لها . لكن ، ألا يكون أجل معنى ، إذا نحن تجاوزنا النظرات الزراعية والحوادث الجغرافية وكوارث التاريخ وما قبله ، هو المعنى الذي يسبق المعاني الأخرى ويقودها ويفسرها في نطاق واسع ؟ إن هذا الخط الشاحب الضبابي وهذا الاختلاف الذي غالباً ما لا يدرك ضمن شكل البقايا الصخرية وكثافتها ، ليشهدان على أنه حيثما رأيت ، اليوم ،

منطقة قاحلة فإن محيطين بحريين قد سبق لهما أن تعاقبا عليها قديما. ويبدو أننا إذا اقتفينا أثر شواهد جودهما المعمر جدا متخطين كل الحواجز - الجدران المتهاوية والأنقاض المنهارة والغابات الشائكة والمزروعات - غير مباليين بالدروب الضيقة ولا بالعوائق، سنكون نعمل في الاتجاه المعاكس. والحال أن لهذا العصيان هدفا واحدا هو استعادة معنى كبير، غامض بلا شك، إلا أن كل معنى من المعاني الأخرى ليس سوى انتقال جزئي أو مشوه له.

فما أن تقع المعجزة، كما يحدث أحيانا، وما أن تبتثق جنباً إلى جنب ومن أي جانب من جانبي الشق السري نبتان خضراوان من نوعين مختلفين بحيث تكون كل واحدة منهما قد اختارت التربة الأكثر ملاءمة لها؛ وما أن نستشف، ضمن صخرة ما، أمونيتين (ammonites) بهما انغمادات متفاوتة التعقيد تشهد، بطريقتها الخاصة، على فارق [زمني] يصل إلى العشرات من آلاف السنين: حتى يمتزج المكان بالزمان، فجأة، ويقوم تنوع اللحظة الحي بالتقريب بين العصور وتأبيدها. [هكذا] يصل الفكر والحساسية إلى بُعد جديد تصير فيه كل قطرة عرق وكل ثني عضلي وكل لثا عددا من الرموز المنتمة لتاريخ بعيد جسدي إنتاج حركته الخاصة، وفي الوقت ذاته يقوم فكري بمعانقة دلالاته. فأحس أن وضوحاً أكثف يغمرني، تتجاوب ضمنه القرون والأمكنة وتتحدث بلغات تصالحت، أخيراً، فيها بينها.

عندما عرفت نظريات فرويد بدت لي، بكل بساطة، وكأنها تطبيق لمنهج [معين] على الإنسان الفرد، منهج كانت الجيولوجيا تمثل قانونه (canon). إن الباحث يجد نفسه، في كلتا الحالتين، ومنذ اللحظة الأولى، في مواجهة ظواهر مغلقة في الظاهر، وفي كلتا الحالتين عليه أن يظهر من صفات الحصافة ما يجعله قادراً على إحصاء عناصر وضع معقد وقياسها: وهي صفات الحساسية والفطنة والدوق. ومع ذلك فإن النظام الذي يتسرب إلى داخل مجموعة غير متهاكة لأول وهلة ليس عرضياً ولا اعتباطياً. إن تاريخ العالم الجيولوجي، مثله مثل تاريخ المحلل النفسي، وعلى خلاف تاريخ المؤرخين، يسعى إلى أن يقذف في الزمن ببعض الخصائص الأساسية للعالم الفيزيائي أو النفسي، على طريقة لوحة حية تقريباً. إنني أتحدث عن اللوحة الحية، وفعلاً، فإن لعبة «الأمثال المتحركة»، تقدم الصورة الساذجة لمشروع يرتكز على تأويل

كل إشارة باعتبارها تلاحقاً في الزمان لبعض الحقائق اللازمة التي تحاول الأمثال استرداد هيتها الملموسة على الصعيد الأخلاقي، والتي تدعى، مع ذلك، في ميادين أخرى، وعلى وجه الضبط، قوانين. إن الحث على الفضول الجمالي، في كل هذه الحالات، يسمح بالوصول إلى المعرفة دون صعوبة.

عندما بلغت السابعة عشرة من عمري، على وجه التقريب، أطلعني على الماركسية شاب اشتراكي بلجيكي تعرّف عليه في إحدى العطل، ويعمل اليوم سفيراً لبلاده في الخارج. وقد ملكني قراءة ماركس إلى حد أنني ربطت الاتصال لأول مرة - عبر هذا الفكر العظيم - بالتيار الفلسفي الذاهب من كانط إلى هيجل : فأنكشف لي عالم بأكمله. ومنذ ذلك الحين لم يتوقف هذا الحماس أبداً، ونادراً ما أنكبُّ على حل مشكلة من مشاكل علم الاجتماع أو الأنتولوجيا دون أن أقوم، باديء ذي بدء، بإنعاش تفكيري عن طريق بعض الصفحات من كتاب « ١8 برومير للويس بونابارت » أو كتاب « نقد الاقتصاد السياسي ». ولا يتعلق الأمر، مع ذلك، بمعرفة ما إذا كان ماركس قد تنبأ، بحق، بهذا التطور التاريخي أو ذاك. لقد علمنا ماركس، بعد روسو، وبشكل يبدو حاسماً، أن العلم الاجتماعي لا ينبغي على مستوى الأحداث مثلما أن الفيزياء لا تنبئ انطلاقاً من معطيات الحساسة : إذ الهدف هو بناء نموذج ودراسة خصائصه ومختلف الطرق التي يستجيب بها في المختبر، وذلك قصد تطبيق هذه الملاحظات، بعد ذلك، في تأويل ما يجري تجريبياً، والذي يمكن أن يكون بعيداً جداً عن التوقعات.

ويبدو لي أن الماركسية تعمل، على مستوى يختلف عن الواقع، بنفس الطريقة التي تعمل بها الجيولوجيا والتحليل النفسي مفهوماً بالمعنى الذي أضفاه عليه مؤسسه : فـ [النظريات] الثلاث تبرهن على أن الفهم يكمن في اختزال نمط من الواقع إلى نمط آخر؛ وأن الواقع الحقيقي ليس هو الأبرز، قط؛ وأن طبيعة الحقيقي تظهر لنا، أصلاً، من خلال حرصه على الاختفاء. وفي كل الحالات يُطرح نفس المشكل، الذي هو مشكل العلاقة بين المحسوس والمعقول، ويكون الهدف المطلوب هو نفسه : أي نوعاً من النزعة العقلانية العليا، الهادفة إلى دمج الأول في الثاني دون التضحية بأية خاصية من خصائصه.

لقد اظهرت، إذن، تمردي على الاتجاهات الجديدة للتفكير الميتافيزيقي مثلما بدأت ترسم [إذاك]. وقد صدمتني الفينومينولوجيا في نطاق كونها تصادر على استمرارية ما بين المعيش والواقعي. [كما] تعلمت من عشيقاتي الثلاث، وأنا موافق على الاعتراف بأن الواقعي يشمل المعيش ويفسره، أن الانتقال بين النظامين انتقال متقطع؛ وأنه يتوجب علينا، لبلوغ الواقعي، أن نطلق المعيش قبل ذلك، ولو أدى الأمر إلى دمج من جديد، فيما بعد، ضمن تركيب موضوعي مجرد من كل عاطفية. أما بالنسبة لحركة الفكر التي سوف تزدهر ضمن النزعة الوجودية، فكانت تبدو لي حركة معاكسة لتفكير مشروع، وذلك نظراً للمحابة التي تبديها تجاه أوهام الذاتية. إن الرفع من هذه الانشغالات الشخصية إلى رتبة المشاكل الفلسفية يعرضها، بصفة مفرطة، لخطر الوصول إلى نوع من ميتافيزيقا خاصة بفتاة طائشة، لها ما يبررها باعتبارها نهجاً تعليمياً، لكنها جد خطيرة إذا كان عليها أن تمكثنا من مراوغة هذه المهمة الموكولة للفلسفة إلى حين أن يصبح العلم قوياً بما يكفي للحلول محلها، والتي هي مهمة فهم الكائن بالنسبة لذاته لا بالنسبة إلى الأنا، مطلقاً. إن الفينومينولوجيا والنزعة الوجودية، عوض أن تلغيا الميتافيزيقا، قد أدخلتا منهنجين جديدين لإيجاد أعذار لها.

وما بين الماركسية والتحليل النفسي، وهما علمان إنسانيان، أحدهما ذو بعد اجتماعي والثاني ذو بعد فردي، وبين الجيولوجيا، وهي العلم الفيزيائي - إلا أنها، أيضاً، أم التاريخ ومرضعته، بمنهجها وموضوعها معاً. تستقر الاثنوغرافيا في مملكتها تلقائياً: ذلك أن هذه البشرية، التي نتصورها بلا تحديدات أخرى غير تحديدات المكان، تخصص لتحويلات الكرة الأرضية التي أورثها إياها التاريخ الجيولوجي، معنىً جديداً: وهو عمل سرمدى يتواصل على مر آلاف السنين عبر منجزات المجتمعات المجهولة مثل القوى الأرضية، وفي فكر الأفراد الذين يعرضون أمام أنظار العالم النفسي مثل هذا القدر من الحالات الخاصة. إن الاثنوغرافيا تجلب لي إشباعاً فكرياً: فهي تكشف لي، باعتبارها تاريخاً يجمع عبر طرفيه تاريخ العالم بتاريخه الشخصي، عن علتها المشتركة في الآن نفسه. وهي عندما تقترح عليّ دراسة الإنسان، تخلصني من الشك، وذلك لأنها ترى فيه هذه الاختلافات وهذه التغيرات التي تملك معنى

واحداً بالنسبة لكل البشر باستثناء تلك الاختلافات، الخاصة بحضارة واحدة، والتي ستذوب لا محالة إذا نحن لفصلنا البقاء خارجها. وهي، أخيراً، تطعن هذه الشبهة المقلقة والمدمرة التي تحدثت عنها سابقاً، وذلك بكونها تؤمن لتفكيرى مدة لا ينضب معينها عملياً، [مادة] يورفها تنزع العادات والأعراف والمؤسسات. إنها تصالح بين مزاجي وحالي.

بعد هذا، يمكن أن يبدو غريباً كوني صممت أذني لمدة طويلة تجاه رسالة بعثها إليّ، ومنذ كنت في قسم الفلسفة، أعمال أساتذة المدرسة السوسولوجية الفرنسية. والواقع أن الكشف لم يصلني، عملياً، إلا حوالي سنة 1933 أو 1934، عند قراءتي لكتاب وجدته صدفة، مع أنه قديم [عنوانه]: «المجتمع البدائي» لـ دوييرو لودوي (R. H. Lowne). لكنني عرضت مواجهة مفاهيم مستعارة من كتب سرعان ما تتحول إلى تصورات فلسفية، كنت أواجه تجربة عاشتها المجتمعات الأهلية وكان التزام الملاحظ قد حفظ دلائلها. لقد أفلتت تفكيرى من هذا التعميق في إناء مغلق، والذي كانت ممارسة التفكير الفلسفي تحترقه إليه. [وبعد أن] سبق إلى الهواء الطلق أحسن بنفس جديد ينشئ. ومثل مديني أخلق في الجبال، كنت منتشياً بالفضاء، في حين كانت عيني المبهورة تهبس على الأشياء وتزورها.

هكذا بدأت هذه العلاقة الحميمة انطوية مع الانثولوجيا الأنكلو-أمريكية التي عطلت عن بعد، عبر القراءة، والتي نبشت، فيها بعد، بواسطة اتصالات شخصية أدت إلى حدوث سوء تفاهات خطيرة، بدءاً من البرازيل، حيث كان أساتذة الجامعة يتظنون مني أن أساهم في تدريس علم اجتماع دوركايمي دفعهم نحوه التقليد الوضعي الراشخ جداً في أمريكا الجنوبية، والانشغال بإعطاء قاعدة فلسفة الليبرالية المعتدلة التي هي السلاح الأيديولوجي المعتاد [في بد] الأوليغارشيات ضد الحكم الشخصي. لقد وصلت [البرازيل] وأنا في حالة تمرد مفتوح ضد دوركايم وضد كل محاولة لاستعمال علم الاجتماع لغايات ميتافيزيقية. وطبعاً لم أكن لأساعد على إعادة ساء أسوار قديمة في الوقت الذي كنت أسمى فيه، بكل قواي، إلى توسيع أفقي. وعالياً ما كنت ألام، منذ ذلك الحين، على تشبيهي المزعوم للفكر الأنكلو-ساكسوني. قباها من غباوة! زهدة على أنني، في الوقت الراهن، اعتبر

أوفى من أي شخص آخر، على الأرجح، للتقليد الدوركايمي - فالناس لا يخطئون حول ذلك في الخارج - ويبدو لي أن الكتاب الذين أحرص على التصريح بدينهم: لودي (Lowie) وكروير (Croeber) وبوز (Boas)، أبعد ما يكون عن هذه الفلسفة الأمريكية على نمط جيمس (James) أو ديوي (Dewey) (أو عن النزعة الوضعية المنطقية المزعومة، اليوم) التي باتت بالية منذ زمن بعيد. فباعتبارهم أوروبيين مولداً، تكونوا هم أنفسهم بأوروبا أو كونهم أساتذة أوروبيون [نجدهم] يمثلون شيئاً مغايراً تماماً: أي [يمثلون] تركيياً يعكس، على مستوى المعرفة، تركيياً وفر له كولومبوس، قبل ذلك بأربعة قرون، الفرصة الموضوعية؛ وهذه المرة، صار باستطاعتنا - بين منهج علمي صارم وبين الميدان التجريبي الفريد الذي يقدمه العالم الجديد - أن نغادر، ونحن نتمتع بأفضل المكتبات، الجامعة ونذهب إلى الوسط الأهلي بنفس السهولة التي نذهب بها إلى بلاد الباسك أو إلى الكوت دازور. إنني لا أشيد بتقليد فكري، وإنما أنا أشيد بوضع تاريخي. لتأمل، فحسب، في حظ الوصول إلى مجموعات سكانية بكر لم يطلها أي بحث جدي وظلت مصنوعة، بما يكفي، بفضل قصر الزمن الذي بدأ فيه تدميرها. وستجعلنا إحدى الحكايات نفهم ذلك جيداً: وهي حكاية هندي أفلت وحده، بأعجوبة، من إبادة قبائل كاليفورنيا التي كانت لا تزال متوحشة، وعاش، طوال سنوات، منسياً من طرف الجميع جوار المدن الكبيرة، ناحتاً سنان سهامه الحجرية التي تمكّنه من الصيد. وشيئاً فشيئاً أخذ الصيد يختفي؛ ليكتشف هذا الهندي عارياً، يكاد يموت جوعاً في مدخل إحدى الضواحي. وهو ينهي حياته [الآن] بسلام كبواب في جامعة كاليفورنيا.

نقل النص عن الفرنسية: محمد بو لعيش .

● - عن كتاب «المدارات الحزينة» (Tristes Tropiques)، القسم الثاني، الفصلان الخامس والسادس، بلون، باريس، 1955 (ص ص: 47 - 64).

بنية الأساطير

كلود ليفي ستروس

ويدو أن الأكوان الميتولوجية محكوم عليها بالانحسار بنهد تشكلها، وذلك لكي تولد أكوان جديدة من حطامها.

فرانز بوز، مدخل إلى جيمس لوت:
تقليد مير تومسون بكتولوبيا البريطانية.
تقارير جمعية المتولكلور الأمريكية

منذ عشرين سنة، ورغم بعض المحاولات المتفرقة، يبدو أن الأنثروبولوجيا قد انفصلت عن دراسة التوابع الدينية. وقد استغل ذلك بعض المهواة، ذوو المشارب المختلفة، فاجتاحوا مجالي الأنثولوجيا الدينية، و[ها] هي العاهم الساذجة تحري في ميدان تركته دون زرع. و[ها] هي تحاوزاتهم تنضاف إلى تفصيلنا لتعرض مستقبل أبحاثنا للخطر

ما أصل هذه التوضيعة؟ إن مؤسسي الأنثولوجيا الدينية، نابليز وفريزر ودوركهام، كانوا دائمي الاهتمام بمشاكل علم النفس، ولكن بما أن علم النفس لم يكن مهتهم، فإنهم لم يكونوا قادرين على تتبع التطور السريع للأفكار السيكولوجية، أو حتى مجرد ترقعه. و[هكذا] تجوزت نأويلانهم بنفس السرعة التي تجوزت بها المسلمات السيكولوجية التي تفشتها. ومع ذلك، فلنعتزف هم بفضل كونهم فهموا أن مشاكل الأنثولوجيا الدينية تتعلق بعلم نفس ذي نزعة عقلية. وإنا لنأسف بعد هو كار - الذي أبدى ملاحظة في هذا الصدد في مستهل مؤلف صدر مؤخرًا بعد موته - لكون علم النفس أخذت غالبًا ما أهمل الظواهر العقلية مفضلًا دراسة الحياة العاطفية عليها: وهكذا انضاف إلى الميروب الملازمة للمدرسة السيكولوجية الخطأ القائم على اعتقادها بأن أفكارًا واضحة قادرة على إنتاج أحاسيس غامضة. ولقد كان ينبغي توسيع أطر متطقنا لتشمل عمليات ذهنية مختلفة، ظاهريًا، عن عملياتنا، ولكنها عقلية بنفس الدرجة. عوضًا عن ذلك، حاول (بعضهم)

اختزالها في مشاعر شوهاء لا توصف. وقد أظهرت هذه الطريقة المعروفة باسم الظاهرانية الدينية أنها طريقة عقيمة وعملة في أغلب الأحيان.



إن الميثولوجيا، من بين فصول الاثنولوجيا الدينية، هي التي تعاني من هذه الوضعية على وجه الخصوص، وبإمكاننا الإشارة، دون ريب، إلى أعمال السيد دوميزيل والسيد هـ. غريغوار الهامة. ولكنها لا تنتمي انتفاءً خاصاً إلى الاثنولوجيا. ذلك أن هذه الأخيرة تستمر، كالمعهد بها قبل خمسين سنة، في رضاها عن الفوضى. [هكذا] أعيد الشباب للتأويلات القديمة: أوهم الوعي الجماعي، وتآليه الشخصيات التاريخية أو العكس. وكأننا ما كان الشكل الذي يتم به تصور الأساطير، يبدو أنها تختزل كلها في لعبة مجانية، أو في شكل فج من أشكال التأمل الفلسفي.

أما من خيار أماننا، لفهم ما تكونه الأسطورة، سوى التفاهة والسفظة؟ يزعم بعضهم أن كل مجتمع يعبر، ضمن أساطيره، عن مشاعر أساسية، مثل الحب أو الحقد أو الانتقام، وهي مشاعر مشتركة بين البشرية جمعاء. أما بالنسبة لآخرين، فإن الأساطير تشكل محاولات لتفسير ظواهر يصعب فهمها: ظواهر فلكية، أرضية، إلخ. ولكن المجتمعات ليست مغلقة في وجه التأويلات الوضعية، حتى في الحالات التي تنبئ الحاطة منها، فلماذا [إذن] ستفضل عليها، فجأة، أساليب في التفكير تتضمن هذا القدر من الغموض والتعقيد؟ علاوة على ذلك، يريد المحللون النفسيون وبعض الاثنولوجيين، من ثم، إحلل التأويلات الكونية والطبيعية محل تأويلات أخرى، مقترضة من علم الاجتماع وعلم النفس. ولكن الأمور تصبح وقتها مفرطة السهولة، فما أن يفسح نسق ميثولوجي مكاناً هاماً لشخصية معينة، ولكن جذة شريفة، حتى يأتينا تفسير ذلك بكون الجدات، ضمن هذا المجتمع، يحملن موقفا عدائياً تجاه أحفادهن. [هكذا] ستعتبر الميثولوجيا انعكاساً للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية. ولكن إذا ناقضت الملاحظة الفرضية، فسيلاحظون لنا حالاً بأن موضوع الأساطير الخاص هو أن يقدم لنا تفرغاً لمشاعر حقيقية، ولكنها مكبوتة. ومهما تكن الحالة الحقيقية، فإن جدلاً [ألف] الفوز دائماً سيجد وسيلة توصله إلى الدلالة.

حرى بنا أن نعترف بأن دراسة الأساطير تفودنا إلى معانٍ متناقضة
 فكل شيء قابل للحدوث في الأسطورة. ويبدو أن تتابع الأحداث فيها لا
 يخضع لأية قاعدة من قواعد المنطق والاستمرارية. كل موضوع قابل لأي
 عمول، وكل علاقة معقولة علاقة ممكنة. بيد أن هذه الأساطير، الاعتيادية
 ظاهرياً، تتكرر بنفس الخصائص، ونفس التفاصيل في أغلب الأحيان، وفي
 مناطق مختلفة من العالم. ومن ثم، تواجهنا المشكلة التالية: إذا كان معنى
 الأسطورة غرضياً كله، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد،
 من أفاصي الأرض إلى أفاصبيها؟ وما لم يكن الشرط الوحيد هو وعينا بهذا
 التناقض الأساس، المتعلق بطبيعة الأسطورة، فلماذا تبقى دون أمل في حله.
 وتواقع أن هذا التناقض يشبه التناقض الذي اكتشفه الفلاسفة الأوائل الذين
 اهتموا باللغة. وحتى تشكل اللسانيات كعلم [قام بلدانه]، كان من
 الضروري إزاحة هذه العرقلة أولاً. لقد كان الفلاسفة القدماء ينظرون إلى
 اللغة بنفس الطريقة التي منزلنا ننظر بها إلى الميثولوجيا. فلقد لاحظوا أن
 مجموعات معينة من الأصوات كانت تطابق، ضمن كل لغة، معاني محددة،
 وحاولوا، دون كبير أمل، أن يفهموا ما هي الضرورة الداخلية التي توحد هذه
 المعاني بهذه الأصوات. كانت العملية بدون جذور، مادامنا [نصادف] نفس
 الأصوات في لغات أخرى، ولكنها أصوات مرتبطة بمعاني مغايرة. وبالتالي،
 لم يحل التناقض إلا عندما لوحظ أن وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط بالأصوات
 نفسها ارتباطاً مباشراً، وإنما بطريقة تراكب الأصوات فيها بينها.

إن كثيراً من النظريات حديثة العهد حول الميثولوجيا تصدر عن محوس
 مماثل. وقد تكون بعض الدلالات الدقيقة مرتبطة، في رأي يونغ (Jung)،
 ببعض انشعابات الميثولوجية التي يسميها نماذج أصلية (archetypes). [معنى
 ذلك] أنه يفكر بطريقة فلاسفة اللغة الذين كانوا مفتنعين، ولغة طويلة، بأن
 الأصوات المتنوعة كانت تربطها قرابة طبيعية بهذا المعنى أو ذاك: هكذا تكون
 أنصاف الحركات المائعة (les semi-voyelles liquides) هي التذكير بحالة المادة
 المطابقة لها (أي السبولة)، بينما تفضل اختيار الحركات المفتوحة لصيغة أسماء
 الأشياء الكبيرة أو الضخمة، الثقلة أو المهجورة، الخ. لا شك أن المبدأ
 السوسبري الخاص بطابع العلامات اللغوية الاعتيادي في حاجة إلى المراجعة

والتصحيح ، ولكن اللسانين جميعهم سيتفقون على الاعتراف بأنه طبع ، من منظور تاريخي ، مرحلة ضرورية من مراحل التفكير اللغوي .

ولا يكفينا أن ندعو عالم الميثولوجيا إلى مقارنة حالته الملتبسة بحالة لسان المرحلة القبلية ، ذلك أن الخطر الذي يتهددنا ، إذا ما وقفنا هناك ، هو تخلصنا من صعوبة للسقوط في أخرى . فمقارنة الأسطورة باللغة لا تحل شيئا : [مادامت] الأسطورة جزءاً لا يتجزأ من اللغة ؛ بالكلام نعرفها ، وبالخطاب صلتها .

ولو أردنا التعرض لخصائص الفكر الأسطوري النوعية ، لتوجب علينا ، بالتالي ، أن نثبت بأن الأسطورة موجودة ضمن اللغة ووراءها في آن معاً . هذه الصعوبة الجديدة ليست غريبة ، بدورها ، على اللساني : ألا تضم اللغة نفسها مستويات مختلفة ؟ ولقد أظهر سوسير ، عبر تمييزه بين اللسان والكلام ، أن اللغة تعرض مظهرين متكاملين : مظهر بنائي ومظهر إحصائي . فاللسان ينتمي إلى مجال زمن قابل للعكس ، [بينما] ينتمي الكلام إلى مجال زمن غير قابل للعكس . وإذا أمكننا الآن عزل هذين المستويين ، ضمن اللغة ، فلا شيء [يدفعنا] إلى استبعاد إمكانية تحديد مستوى ثالث .

لقد ميزنا ، لتونا ، بين اللسان والكلام بواسطة نسقين زمنيين يجعلان عليهما كلاهما . والحال أن الأسطورة تتحدد أيضاً عبر نسق زمني يركب بين خصائص النسقين الآخرين . إن أسطورة ما تتعلق دائماً بأحداث ماضية : وقبل خلق العالم . ولكن القيمة الباطنة التي ننسبها إلى الأسطورة تأتي من كون الأحداث ، التي نفترض أنها حدثت في لحظة زمنية ، تشكل بنية دائمة أيضاً ، بنية تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل في آن معاً . وستسعدنا مقارنة على تحديد هذه الازدواجية الأساس . لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الأيديولوجية السياسية . وقد تكون هذه الأخيرة حلت محل الأزل فحسب ، ضمن مجتمعاتنا المعاصرة . ومن ثم ، ماذا يفعل المؤرخ عندما يذكر بالثورة الفرنسية ؟ إنه يعود إلى متواليات من الأحداث الماضية ، أحداث مازالت نتائجها البعيدة ماثلة ، دون شك ، عبر سلسلة ، غير قابلة للعكس ، من الأحداث الوسيطة . ولكن الثورة الفرنسية بالنسبة إلى رجل السياسة ، وبالنسبة لمن

يسمعون إليه، واقع من مرتبة أخرى. إنها متالية من الأحداث الماضية، ولكنها كذلك أخطوطة ذات فعالية دائمة، تسمح بتأويل البنية الاجتماعية لقرننا المعاصرة، وتؤويل الصراعات التي تتجلى بها، وتسمح باستشفاف ملامح التطور المقبل. هكذا يعبر ميشيل INCHOU عن نفسه، وهو المفكر السياسي والمؤرخ في آن معاً: «في ذلك اليوم، كان كل شيء ممكناً... كان المستقبل حاضراً... أي أن الزمن توقف. تلك ومضة من ومضات الخلود». نفّر لنا هذه البنية المزججة، التاريخية واللاتاريخية في آن واحد، أن الأسطورة قلادة على أن تتعلّق، في آن معاً، بمجال الكلام (وتحلّل باعتبارها كذلك) ومجال اللسان (الذي صيغت فيه)، ويبنى لها، في مستوى ثالث، نفس الطابع، أي كونها موضوعاً مطلقاً. هذا المستوى الثالث يملك أيضاً طبيعة لغوية، ولكنه مستوى متميّز، مع ذلك، عن المستويين الآخرين.

وليسمح لي انقاري، هنا بفتح قوس صغير لأمثل، عبر ملاحظة، للأصالة التي تكسبها الأسطورة بالنسبة إلى جميع أوقائع اللغوية الأخرى. وسامكاننا تعريف الأسطورة باعتبارها صيغة من صيغ الخطاب قبل ضمنها قيمة هذا التعبير: «إن المترجم يخافني إلى انصفر عندي». وفي هذا الصدد يكون مكان الأسطورة، على سلم صيغ التعبير اللغوي، على النقيض من [مكان] الشعر، بالرغم مما قبل بغية الضرب بينها. فالشعر شكل لغوي نكتسي ترجمته إلى لغة أجنبية صعبة كبيرة، وما من ترجمة إلا ولجأ وراءها العديد من التوضيحات، وبالعكس، تبقى قيمة الأسطورة باعتبارها أسطورة ثابتة رغم أردا الترجمات. ومهما يكن جهلنا بلسان وثقافة السكان الذين استقينا الأسطورة منهم، فإننا ندرك باعتبارها أسطورة من طرف أي قارئ، وحبشنا وجد، فهاذه الأسطورة لا توجد ضمن الأسلوب، ولا في صيغة الفصح، ولا [حتى] في التركيب، بل توجد ضمن الحكاية المروية فيها. إن الأسطورة لغة، لكنها لغة تعمل، على مستوى عال جداً، حيث يتوصّل المعنى، إذا حاز التعبير، إلى الاقلام من الأساس اللغوي الذي بدأ جريه عليه.

ومن ثم، فلنلتخص النتائج المؤقتة التي توصّلنا إليها وعددها ثلاث نتائج: (1) إذا كان للأساطير من معنى، فلا يمكن أن يكون متوقفاً على العناصر المعزولة التي تدخل في تركيبه، وإنما يتوقف على الطريقة التي نجد بها هذه

العناصر نفسها مركبة بها. (2) إن الأسطورة مشدودة إلى نظام اللغة، بل هي جزء لا يتجزأ منه. إلا أن اللغة، وكما هي مستعملة ضمن الأسطورة، تظهر بعض الخصائص النوعية. (3) لا يمكننا البحث عن هذه الخصائص إلا فوق المستوى المعتاد للتعبير اللغوي، وبتعبير آخر، إن طبيعتها أعقد من الخصائص التي نصادفها ضمن تعبير لغوي، كائنا ما كان نوع هذا التعبير.

إذا سلم لنا [القارئ] بهذه النقط الثلاث، ولو باعتبارها فرضيات عمل، لترتبت [عن ذلك] نتيجتان هامتان جداً: (1) إن الأسطورة، شأنها في ذلك شأن أي كائن لغوي، تتشكل من وحدات مكونة. (2) تستيع هذه الوحدات المكونة حضور وحدات تتدخل عادة في بنية اللسان، أي في الفونيمات والمورفيمات والسمانتيمات. لكن حال الوحدات المكونة بالنسبة إلى السمانتيمات هي حال هذه الأخيرة بالنسبة إلى المورفيمات، وحال هذه الأخيرة بالنسبة إلى الفونيمات. فكل شكل يختلف عن سابقه بدرجة أعلى من التعقيد. ولهذا سنسمي العناصر التي تنتمي إلى الأسطورة بشكل خاص (وهي أعقد العناصر): الوحدات المكونة الكبيرة.

كيف لنا أن نتعرف على هذه الوحدات المكونة الكبيرة أو الميثيمات (Mythèmes) ونعرها؟ نعلم أنه لا يمكن إرجاعها إلى الفونيمات أو المورفيمات أو السمانتيمات، بل تتموقع في مستوى أعلى: وإلا لما تميزت الأسطورة عن أي شكل من أشكال الخطاب. ومن ثم، ينبغي لنا البحث عنها في مستوى الجملة. وسنباشر عملنا في مرحلة البحث التمهيدية، عبر التخمينات والمحاولات والأخطاء، رائدنا في ذلك هي المبادئ التي تشكل قاعدة التحليل البنائي في جميع أشكاله: أي الاقتصاد في التفسير ووحدة الحل، إمكانية الانطلاق من الجزء والتوصل إلى المجموع، وإمكانية توقع التطورات اللاحقة بدءاً من المعطيات الراهنة.

والى حدود الساعة، استعملنا التقنية التالية: إننا نحلل كل أسطورة عن حدة، محاولين أن نترجم تعاقب الأحداث بأقصر الجمل الممكنة، [هكذا] سجلنا كل جملة على بطاقة تحمل رقماً يطابق مكانها في السرد. ومن ثم، نلاحظ أن كل بطاقة تتشكل من تعيين محمول ما لمحمول عليه. وبتعبير آخر، نتخذ كل وحدة مكونة كبيرة طبيعة علاقة ما.

إن التعريف السابق لا يرضينا بعد، وذلك لسيين. ففي المقام الأول، يعرف اللسانيون النبيون جيدا أن جميع الوحدات المكونة، ومنها بكرى المسرى الذي نعرّضها فيه، تتكوّن من علاقات. فما هو يترى الفرق بين الوحدات الكبيرة وغيرها؟ ثانيا، إن الطريقة التي عرضناها لنوّنا تتموّج دائما ضمن زمن غير قابل للعكس، مادامنا قد رُفنا البطاقات تبعا للنظام السرى. ومن ثم، فإن الطابع النوعي الذي أفرنا به بالنسبة للزمن الأسطوري - أي طبيعته المزدوجة انقابلة للعكس، وغير القابلة له، التزامية والتعاقبية في آن معا - يبقى دون تفسير.

نفردنا هذه الملاحظات إلى فرضية جديدة، نضعنا في قلب المشكل. إنا نفترض، في الواقع، أن الوحدات الحقيقية المكوّنة للأسطورة ليست هي العلاقات المعزولة، وإنما هي رُزْم من العلاقات، وأن الوحدات المكوّنة لن تكسب وظيفة دالة إلا في شكل تركيبات بين هذه الرُزْم. وقد نطهر بعض العلاقات الواقعة من نفس الرُزْم، وعلى قترمت متباعدة، عندما ننظر إليها من منظور تعاقبي، ولكننا ستصح أيضا، إذا ما توصّلنا إلى إعادتها، إلى تكتّلها «الطبيعي»، في تنظيم الأسطورة، حسب سق مرحمي رمي من نوع جديد، يرضي متطلبات الفرضية التي انطلقنا منها، ونشعل، إن هذا الخسق بعدين: فهو نزامي وتعاقبي في آن معا، ويجمع، من ثم، الخصائص المميزة للسانه وتلك المميزة له الكلام. وستساعد مقارنتان على فهم فكرتنا. فلتصوّر أن بعض علماء الآثار في المستقبل قد قدموا إلى الأرض من كوكب آخر، في وقت اختفت فيه الحياة البشرية من فوق سطح الأرض، وأخذوا يتقبّون في موقع إحدى مكتباتنا، هؤلاء الأثريون يجهلون كل شيء عن كتابتنا، لكنهم يحاولون فك رموزها، مما (يجعلنا) نفترض أنهم اكتشفوا أبجديتنا قبل ذلك، أي كما نطمعها ونقرأها من اليمين إلى اليسار، ومن الأعلى إلى الأسفل. رغم ذلك سيبنى صف من الكتب لا تفك رموزه بهذه الطريقة. وتلك حال التوليفات الموسيقية المحفوظة في قسم علم الموسيقى. إن علماءنا سيكتبون بحياة، دون ريب، على قراءة المدرجات الموسيقية بالتتابع، مبتدئين من أعلى الصفحة، وستناولونها بالتسلسل. وسيلاحظون، بعد ذلك، أن بعض المجموعات من النونات تتكرّر على فترات، بطريقة متتلة، أو بطريقة جزئية، وأن بعض

التعرجات النغمية، البعيدة عن بعضها البعض في الظاهر، تتماثل فيما بينها. ومن ثم، قد يتساءلون عما إذا كان ينبغي لهم، بدل التصدي لهذه التعرجات في نظام تناسلي، أن يعالجوها باعتبارها عناصر من كل ينبغي الامساك به بطريقة إجمالية. وقتها سيكتشفون مبدأ ما نسميه علم الايقاع. [هكذا] لن يكون لأية توليفة موسيقية من معنى إلا إذا قرأناها قراءة تعاقبية، وحسب محور معين، (أي صفحة بعد صفحة ومن اليسار الى اليمين) وقراءة تزامنية في آن معاً، وحسب المحور الآخر، أي من الأعلى الى الأسفل. ويتعبّر آخر، إن جميع النونات المكتوبة فوق نفس السطر العمودي تشكل وحدة مكونة كبيرة، أي رزمة من العلاقات.

أما المقارنة الأخرى، فهي أقل اختلافاً مما يبدو، ولتصور ملاحظاً يجهل كل شيء، عن ورق اللعب، ويصني إلى عرافة لمدة طويلة. إنه يرى الزبناء ويصنفهم، ويخمن أعمارهم التقريبية، وجنسهم، ومظهرهم، ووضعهم الاجتماعي، الخ. مثله في ذلك مثل إثنوغرافي يعرف أشياء قليلة عن المجتمعات التي يدرس أساطيرها، وسيصني هذا الملاحظ إلى المقابلات، بل سيسجلها على شريط ليتمكن من دراستها ومقارنتها على مهل، كما نفعل نحن أيضاً مع مخبرينا من الأهالي. فإذا كانت للملاحظ موهبة كافية، وإذا جمع وثائق غزيرة بما يكفي، فيكون قادراً، فيما يبدو، على إعادة تشكيل بنية اللعبة المستعملة وتركيبها، أي عدد الأوراق - وهو 32 أو 52 - موزعة على أربع سلاسل متجانسة تشكلها نفس الوحدات المكونة (أي الأوراق) مع ميزة تفاضلية واحدة هي اللون.

لقد حان وقت التمثيل لطريقتنا بصورة أكثر مباشرة. ولناخذ مثلاً أسطورة أوديب، التي تمتاز بكونها معروفة لدينا جميعاً، مما يعطينا من حكيها. وما لا شك فيه أن هذا المثال يستعصي على البرهنة. فأسطورة أوديب وصلنا ضمن بعض النصوص المجزأة والمتأخرة، وهي نصوص تعتبر جميعها منقولاً أدبية، أوحى بها هم جمالي أو أخلاقي أكثر مما أوحى بها الموروث الديني أو العادة الطقوسية، مع افتراضنا لوجود مثل هذه الانشغالات بصدها. ولكن الأمر لا يتعلق، بالنسبة إلينا، بتأويل أسطورة أوديب تأويلاً احتشالياً، وبالأحرى تقديم تفسير يقبله الاختصاصي، وإنما غرضنا، وبكل بساطة، هو

أن تمثل هذه الوسيلة - ودون الخروج بخلاصة تمهّما - لثبّنة معينة، لا نحتمل أن يكون استعمالها مشروعاً في هذه الحالة الخاصّة، بسبب الشكوك التي ذكرنا بها لتوّنا. ومن ثم، ينبغي لنا فهم «البرهنة»، لا بالمعنى الذي يعطيه العالم هذه الكلمة، وإنما بالمعنى الذي يعطيه البائع المتجول لبس غير: [إنه لا يريد] الحصول على نتيجة، وإنما يريد تفسيراً سريعاً، في حدود الإمكان، لعمل الآلة الصغيرة التي يحاول بيعها إلى المارة المتجوّكين.

إننا سنعالج الأسطورة كما تُعالج توليفة موسيقية سبق لها شُرير أن كتبها، مدرجاً بعد مدرج، في صورة سلسلة نغمية لا منقطعة، وجاء من يحاول إعادتها إلى ترتيبها الأصلي، وذلك مثلما تقدّم لنا سلسلة من الأعداد الكاملة من طراز: 1، 2، 4، 7، 8، 3، 4، 6، 8، 1، 4، 5، 7، 8، 1، 2، 5، 7، 3، 4، 5، 6، 8، مع تكليفنا بمهمة جمع جميع 1، وجميع 2، وجميع 3، الخ في شكل جدول:

1	2	4	7	8
2	3	4	6	6
1	.	4	5	7
1	2	.	5	7
3	4	5	6	8

ستتبع نفس الطريقة مع أسطورة أوديب، ونجرّب الترتيبات المتّبعة للمبهمات، حتى نصادف ترتيباً يلبي الشروط المذكورة في ص ص: 67، 68 ولنفترض بصورة اعتباطية، أن ترتيباً مثل هذا يتّصل في الجدول التالي (مع العلم أن الأمر لا يتعلّق، ومرة أخرى، بفرضه، ولا حتى اقتراحه على الاختصاصيين في الميثولوجيا الكلاسيكية، الذين سيرغبون لا محالة في تعديله، بل حتى في رفضه):

<p>فدموس بحث عن أخته أودريا التي اختطفها زهرس</p>	<p>البارثيون يبدون بعضهم بعضاً.</p>	<p>فدموس يقتل التي</p>	<p>لايلاكوس (والد لايوس) - ه' مرج، (؟) لايوس (وئد لوديب) - ه' أخرق، (؟)</p>
<p>أوديب يتزوج له جوكاست.</p>	<p>أوديب يقتل أباه لايوس.</p>	<p>أوديب يقتل أبا المول فريدا</p>	<p>أوديب - ه' ندم منورمة، (؟)</p>
<p>التيثيون تدفن بولنيس أغلاها، وتحرق المنع.</p>	<p>أينوكلي يقتل أغلا، بولنيس.</p>		

نحن، إذن، أمام أربعة أعمدة راسية، يضم كل واحد منها علاقات نسمي
إلى نفس «الزمنة». فلنطلب منا أن نحكي الأسطورة، لما أفسنا اعتباراً لهذا الترتيب
العمودي، ولقرأنا السطور من اليمين إلى اليسار، ومن الأعلى إلى الأسفل. ولكن،
ما أن يتعلق الأمر بفهم الأسطورة، حتى يفقد نصف الترتيب انتعاقه (أي من
الأعلى إلى الأسفل) قيمة الوظيفية، وتجري «القراءة» من اليمين إلى اليسار، عموداً
بعد عمود، مع معالجة كل عمود على حدة، باعتباره كلاً [لا يتجزأ].

إن جميع العلاقات المجموعة ضمن عمود واحد تقدم، فرضياً، ميزة مشتركة
بنفي إبرازها. هكذا تتعلق الأحداث، التي جمعناها ضمن العمود الأول، وإلى
جهة اليمين، بآقرباء بالدم، تربطهم علاقات قرى، يمكن أن نقول عنها إنها

علاقات مبالغ فيها: حيث إن هؤلاء الأقرباء خضعوا لمعالجة أكثر حميدة مما نسمح به القواعد الاجتماعية. ومن ثم، علينا أن نسلم بأن الميزة المشتركة، ضمن العمود الأول، تكمن في علاقات قرابية بولغ في تقديرها. ويبدو مباشرة أن العمود الثاني يترجم نفس العلاقة، ولكنها تحمل العلامة العكسية: أي أنها علاقات قرابية بخس قدرها أو نزلت قيمتها. أما العمود الثالث، فيتعلق بالوحوش وإبانتها، في حين أن الرابع يتطلب بعض التديقات. ففي كثير من الأحيان، لوحظ المعنى الفرضي المتضمن في أسماء الأعلام المتصلة إلى سلالة أوديب الأيبية. ولكن اللسانيين لا يولونه أهمية قط، ملء المعنى الذي تحمله كلمة ما لا يمكن أن يحدد، وحسب القاعدة، إلا بإعادة وضعه في جميع السياقات المعروفة التي ورد فيها. والحال أن أسماء الأعلام تقع تحديداً خارج أي سياق. وقد تبدو الصعوبة أخف بواسطة طريقتنا، لأن الأسطورة أبعد تنظيمها ضمنها بصورة جعلتها تتشكل كسياق في حد ذاتها. (ومن ثم)، إذا أخذنا كل اسم على حدة، فلن يبقى لمعناه الاحتمالي قيمة ذات دلالة، بل [تكسر نفيسة في] كون الأسماء الثلاثة تنوّر عن ميزة مشتركة: أي أنها تحثري جميعها على دلالات فرضية نوحى جميعها بصعوبة المعنى السري.

وفيل المعنى قطعاً، علينا أن نتساءل عن العلاقة بين عمودي الجدار. إن العمود الثالث يتعلق بخس الوحوش: التنين أولاً، وهو لوحش الجهنمي الذي يبنى إسلاته لبشر البشر أن يولدوا من الأرض. ثم أبو الهول الذي يحاول جاهداً، عبر ألعاز تعلق أيضاً بطبيعة الإنسان، أن يزحف أرواح ضحايا البشرية. ومن ثم، فإن الكلمة الثانية تعهد إنتاج الكلمة الأولى التي تشير إلى انتهاء الإنسان إلى الأرض. وبما أن البشر هزموا الوحشين في آخر المطاف، فبإمكاننا القول إن ميزة العمود الثالث المشتركة تكمن في نفيها لانتهاء الإنسان إلى الأرض.^(١٥)

هذه الفرضيات تساعدنا على فهم معنى العمود الرابع. فمن الشائع أن يكون البشر، الذين ولدوا من الأرض، ممثلين، في الميثولوجيا، ولحظة ابتنائهم، باعتبارهم لا يستطيعون المشي بعد، أو يتمشرون في مشيهم. هكذا [نرى] أن المكتنتات الجهنمية لدى اشنود بويولو (Pueblo)، مثل شومبوكولي (Shumakoli) أو موينغزو (Muyingwu) الذي شارك في الابتائ، كانت عرجاء (فالنصوص تسميها: «القدم المضرجة» و«القدم المجروحة» و«القدم الرخوة»). نفس الملاحظة • أنظر الملحق بنهاية الفقرة.

بالنسبة إلى الكوسكيكو (Koskimo) الواردين في ميثولوجيا الهنود كواكيوتل (Kwa-kiutl). فبعد أن أغرقهم تسياكيش (Tsiakish)، الوحش الجهنمي، يعودون إلى سطح الأرض «مرتجحين إلى الأمام أو جانباً». ومن ثم، قد تكون الميزة المشتركة ضمن العمود الرابع هي استمرارية الانتشاء البشري إلى الأرض. وينتج عن ذلك أن بين العمود الرابع والعمود الثالث نفس العلاقة التي تربط بين العمود الأول والعمود الثاني. وإننا لتجاوز (أو نعوض، وهو الأصح) استحالة الربط بين مجموعات من العلاقات عبر تأكيدنا على أن علاقتين متناقضتين فيما بينهما هما علاقتان متاهيتان، باعتبار أن كل واحدة منهما تناقض نفسها. وبعد، ليس لهذه الطريقة التي نصوغ بها بنية الفكر الأسطورة سوى قيمة تقريبية، ولكنها تكفيها الآن.

ومن ثم، ما دلالة أسطورة أوديب التي أولناها «عل الطريقة الأمريكية»؟ لربما عبرت عن الاستحالة التي يجد مجتمع ما فيها نفسه، مجتمع يجاهر بأنه يؤمن بانتشاء الإنسان إلى الأرض (ويقول باورانياس (Pausanias) [في هذا الصدد]: إن النبات نموذج الإنسان)، حيث يستحيل عليه الانتقال من هذه النظرية ليعترف بواقع أن كلا منا ولد فعلاً من اقتران رجل وامرأة. وتلك صعوبة كاداء. لكن أسطورة أوديب تمدنا بأداة منطقية نوعاً ما تسمح لنا بمدّ جسر بين الشكل الأصلي - هل نحن نولد من شخص أم من شخصين؟ - والشكل المشتق الذي يمكن لنا صياغته صياغة تقريبية على الشكل التالي: هل يولد الشخص من ذاته أم من الآخر؟ بهذه الطريقة، يبرز ترابط [معين]: أي أن المبالغة في تقدير قرابة الدم تربطها باستصغار هذه العلاقة نفس العلاقة التي تربط المجهود الرامي إلى الإفلات من الانتشاء إلى الأرض باستحالة النجاح في ذلك. وقد تكذب التجربة النظرية، لكن الحياة الاجتماعية تثبت الكوزمولوجيا، في حدود أنها يثان كلتاهما عن نفس البنية المتناقضة. ومن ثم، تكون الكوزمولوجيا صحيحة. ولنفتح قوساً، هنا، لإبداء ملاحظتين.

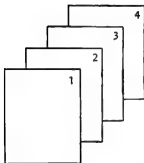
لقد كان بإمكاننا، ضمن محاولة التأويل السالفة، إهمال مسألة كثيراً ما شغلت بال الاختصاصيين في الماضي: أي غياب بعض الموضوعات ضمن أقدم الروايات (أي الروايات الهومييرية) التي وردتنا عن أسطورة أوديب، مثل انتحار جوكاست وعمى أوديب الطوعي. ولكن هذه الموضوعات لا تغير من بنية الأسطورة

[في شيء، بل] يمكن لها، علاوة على ذلك، أن تحتل مكاناً ضمنها، حيث يكون الموضوع الأول مثالا جديداً للتدمير الذاتي (العمود الثالث)، ويكون الثاني تيمة أخرى من نيات العجز (العمود الرابع). إن هذه الإضافات الخارجية لا تساهم إلا في تفسير الأسطورة تفسيراً أوضح، مادام الانتقال من القدم إلى الرأس يبدو مترابطاً مع انتقال آخر مترابطاً ذا دلالة: أي الانتقال من الانتهاء إلى الأرض، وهو انتهاء تمّ فيه، إلى التدمير الذاتي.

إن هذه الطريقة تخلصنا، إذن، من صعوبة شكلت إلى حدّ الآن أحد العوائق الرئيسية في وجه تقدّم الدراسات الميثولوجية، أي البحث عن الرواية الأصلية أو البنائية. أما نحن، فنقترح، عكس ذلك، تحديد أية أسطورة عبر مجموع رواياتها. ويتعبّر آخر، تبقى الأسطورة أسطورة مادام الناس يدركونها كذلك. ويمكن التمثيل لهذا المبدأ جيداً عبر تأويلنا لأسطورة أوديب، وهو تأويل يمكنه الاستناد إلى الصياغة الفرويدية، بل يمكن تطبيقه عليها بالتأكيد. ومما لا شكّ فيه أن المشكل كما طرحه فرويد بتعابير «أوديبية» ليس هو مشكل الحياء، بين الانتهاء إلى الأرض وبين الإنجاب ثنائي الجنس. ولكن الأمر يتعلّق دائماً بفهم كيف يمكن أن يولد الواحد من اثنين: أي كيف أننا لم نولد من والد واحد، ولكن من أم، بل من أب إضافة إليها؟ ومن ثم، لن نتردّد في ترتيب فرويد بعد سوفوكليس في عداد مصادرها عن أسطورة أوديب. فروايتها تستحقان نفس الثقة الممنوحة لروايات أخرى أقدم منها ظاهرياً، وأكثر أصالة.

نخرج مما سبق بنتيجة هامة. فيما أن الأسطورة تتألف من مجموع رواياتها المختلفة، ينبغي للتحليل البنائي أن يوليها نفس الاهتمام. ومن ثم، ينبغي لنا، بعد دراستنا للروايات المعروفة حول الصيغة الطيبية، النظر في الروايات الأخرى أيضاً: أي في الحكايات المتعلّقة بالسلالة المكوّنة من أقرباء لابداكوس، وهي السلالة التي ينتمي لها كلّ من أغافي وبانتى وجوكاست نفسها، ثم النظر في الروايات الطيبية حول ليكوس، حيث يقوم أمفيون وزيتوس بتأسيس المدينة، والنظر في روايات أخرى أبعد منها تتعلّق بديونيزوس (ابن خالة أوديب)، والنظر في الأساطير الأثينية التي تعطي سيكروبس الدور الذي منحه طيبة إلى قدموس، الخ. ثم ينبغي لنا وضع جدول لكلّ واحدة من هذه الروايات؛ بحيث نرتّب كل عنصر بطريقة تتيح لنا مقارنته بالعنصر المطابق له ضمن الجداول الأخرى: مثل قضاء سيكروبس على

الحية، ومقارنته بالفعل الموازي من حكاية قدموس، وهجر ديونيزوس مقارنة بهجر أوديب، والقدم المتورمة مقارنة بديونيزوس لوكسياس، أي الذي يمشي منحرفاً، والبحث عن أوروبا مقابل البحث عن أنتيوب، وتأسيس طيبة تارة من قبل الاسبرطيين وطوراً من قبل ولدي الرب: أمفيون وزيتوس، ومقارنة اختطاف زيوس لأوروبا، أو أنتيوب، بالفعل الشبيه به، حيث الضحية هي سيميلي، ومقارنة أوديب الطيب يبرسي الأرجي، الخ. وبذلك نحصل على عدد من الجداول ذات بعدين، يخصص كل واحد منها لرواية واحدة، ثم توضع هذه الجداول بجانب بعضها، بصورة تشبه معها مسطحات متوازية تفضي بنا إلى مجموعة ذات أبعاد ثلاثة: أي يمكن «قراءتها» بثلاث طرق مختلفة:



من اليمين إلى اليسار، فمن الأعلى إلى الأسفل، ثم من الأمام إلى الخلف (أو العكس). ولن تكون هذه الجداول متماثلة تمام التماثل. لكن التجربة تثبت لنا أن الفوارق التفاضلية، التي لن تخفى على عين الملاحظ، تجمعها ترابطات ذات دلالة، تسمح لنا بإخضاعها جميعاً إلى بعض العمليات المنطقية، التي تتم، عبر تبسيطات متعاقبة، وتؤدي بنا، في نهاية المطاف، إلى اكتشاف القانون البنائي للأسطورة المدروسة.

قد يُعترض علينا بأنه لا يمكن الدفع بمشروع مثل هذه إلى نهايته، مادامت الروايات الوحيدة الموجودة لدينا هي الروايات المعروفة حالياً. فما سيحدث، ياترى، لو أن رواية جديدة قلبت النتائج المكتسبة رأساً على عقب؟ [والجواب هو] أن الصعوبة حقيقية عندما لا يكون بين أيدينا سوى عدد قليل جداً من الروايات، ولكنها تصبح، وبسرعة، صعوبة نظرية كلما تكاثرت عددها. وستعلمنا التجربة ما هو العدد التقريبي من الروايات المطلوبة. إلا أنه لا يمكن أن يكون مرتفعاً جداً. فإذا ما عرفنا أثار غرفة ما وتوزعها بواسطة صورة تعكسها مرآتان مثبتتان على جدارين متقابلين فحسب، لكننا أمام

حالتين: فإذا كانت المراتان متوازيتين توازياً صاراً كنا أمام عدد لا محدود من الصور نظرياً. وبالمقابل، إن كانت إحداهما في وضع مائل بالنسبة للأخرى، فإن هذا العدد يتقلص بسرعة، وبصورة متناسبة مع زاوية [الميل]. ولكن، حتى في هذه الحالة، إذا لم تكن أربع صور أو خمس منها كافية لاعطائنا معلومات إضافية، فإنها تضمن لنا، على الأقل، بأننا لم نفقد أية قطعة مهمة من قطع الأثاث.

وبالمقابل، إننا لنؤكد تأكيداً قاطعاً بأنه لا ينبغي لنا إطلاقاً إغفال رواية من الروايات التي تم جمعها. فإذا أصبحت تعالينق فريد الدائرة حول عقدة أوديب جزءاً لا يتجزأ، كما نعتقد، من أسطورة أوديب فلا معنى لمعرفتنا فيها إذا كان تدوين كوشينغ (Cushing) لأسطورة النشوء لدى الهنود الحمر و زوني (Zuni) ندوياً صحيحاً وكافياً لنحفظ به، فلا وجود لرواية «حقيقية» لا تكون الروايات الأخرى سوى نسخ أو أصداء مشوهة لها، بل نسمي كل الروايات إلى الأسطورة.

ها نحن قد أصبحنا في موقع نفهم فيه نسب في كون كثير من الدراسات التي تناولت الميثولوجيا بالبحث قد أعطت نتائج غبية للآمال. لقد أراد الممارسون، بدءاً، استقاء روايات مفصلة، عوض النظر فيها كلها. ورايها، ثانياً، أن تحليل رواية واحدة لأسطورة واحدة أخذت ضمن قبيلة واحدة (بل وأحياناً ضمن قرية واحدة) لتحليلها بنائياً، سبقي بنا إلى الخطوة ذات بعدين. وما أن نشرع في العمل على عدد من الروايات المتعلقة بنفس الأسطورة التي ننتهي إلى نفس القرية أو نفس القبيلة، حتى تصبح الخطوة ذات أبعاد ثلاثة. وإذا أردنا توسيع المقارنة، فإن عدد الأبعاد المطلوبة ينمو بسرعة يمتد معها الأسلاك بها عبر الطرائق الخدسية. ومن ثم، نعود أشكال الخلط والتغامات، التي تنتهي إليها الميثولوجيا العامة في أغلب الأحيان، إلى جعلها بأنساق الإحالة متعددة الأبعاد، وهي أنساق مطلوبة فعلاً ويعتقد البعض اعتقاداً ساذجاً أن بإمكانه تعرضها بأنساق ذات بعدين أو ثلاثة بعد. وأخيراً أن أمل الميثولوجيا العامة في التطور ضعيف. لولا استعانتها بـرمزية تستوحى من الرياضيات، ويمكن تطبيقها على هذه الأنساق متعددة الأبعاد، التي لا تزال أعقد من طرقنا التجريبية التقليدية تعقيداً مفرطاً.

لقد حاولنا، ما بين 1952 و 1954، التَّحَقُّق من صَحَّة النظرية المعروضة في الصفحات السابقة عرضاً موجزاً بتحليلنا لجميع الروايات المعروفة عن أساطير الهنود زوني، للنشوء والظهور، تحليلاً شاملاً: أي رواية كوشينغ (Cushing) سنتي 1883 و 1896، ورواية ستيڤنسن (Stevenson) سنة 1904، وبارسنز (Parsons) سنة 1923، ورواية بانزل (Bunzel) سنة 1932، ورواية بنديكت (Benedict) سنة 1934، كما أتمنا هذا التحليل بمقارنة النتائج المحصَّل عليها بالأساطير الماثلة المتتمة إلى الجماعات الأخرى من الهنود بويبلو (Pueblo)، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين. وقمنا أخيراً باستطلاع تمهيدي شمل ميثولوجيا السهول. وفي كل مرة، أثبتت النتائج صَحَّة فرضياتنا. إن التجربة لم تلق الضوء على ميثولوجيا أمريكا الشمالية فحسب، وإنما توصلنا إلى استشفاف، بل وأحياناً إلى تحديد، عمليات منطقية تنتمي إلى نمط طالما أهمل، أو عمليات لوحظت ضمن ميادين بعيدة جداً عن ميداننا الخاص. وليس بإمكاننا، هنا، الدخول في التفاصيل، وسنكتفي بعرض بعض النتائج.

وقد يعطينا جدول نرسمه لأسطورة النشوء الزونية، وهو جدول بالغنا في تبسيطه دون شك، هذا المظهر العام المعروض أدناه:

التغيّر	الموت		
● استعمال النباتات استعمال آليا (مثل) السلام قصد الخروج من العوالم السفلى	● النشوء بقيادة التوأمين المحبوبين	● ارتكاب المحارم الأخ والأخت (أصل الماء)	● إبادة الأطفال من طرف الآلهة (بأخراقهم)
● استعمال النباتات البرية للتغذية	● الهجرة بقيادة النيويكوي (Newekwe) (المهرجّين) الاحتفاليين	● مباراة سحرية مع شعب الندى (قاطفو) النباتات ضد الستانين	

<p>• الحرب ضد الكباتاكوي (Kyanakwe) أي البستانيون ضد الصيادين</p> <p>• خلاص القبيلة (اكتشاف مركز العالم).</p>	<p>• النضجة بأخ وأخت (نصد للفرز بالتص)</p> <p>• تبلي أخ وأخت (مقابل الفرز)</p> <p>• النضجة بأخ وأخت (نصد التغلب على الظوللا)</p>	<p>• حرب يفردها إليها الحرب.</p>	<p>• استعمال النبقات المحروقة لصد التفلبة</p> <p>• الطليح الدوري للأنشطة الزراعية</p> <p>• استعمال الطرائد لي التفلبة (الصيد البري)</p> <p>• حجة الحرب</p>
الدوام			الموت

إن تفحصاً سرباً هذا الجدول سيكتفينا لفهم طبيعته، فهو عبارة عن أداة منطقية تسبج لنا التوسط بين الحياة والموت. وهذا المبور [عملية] شائعة بالنسبة إلى فكر الهندويست لأنهم يمتدرون الحياة البشرية على منوال ملكة النبات (أي الانبات من الأرض). بل إنهم يشتركون مع اليونان القدماء في هذا التأويل، [والواقع] أننا لم نختر أسطورة أوديب باعتبارها مثلاً أول بصورة اعتبارية تماماً. ونحن نحلل حياة النبات في المثال الأمريكي المدروس هنا تحليلاً يتناول، بالتتابع، مظاهر عديدة، ونبتاها من أبسطها إلى أعقدها. إن الزراعة تحل المكانة العليا، إلا أنها تكتسي طابعاً دورياً، أي أنها تتكون من نواب الحياة والموت، وهو الشيء الذي يتناقض مع [الأسطورة] الأصلية.

ولو أننا حملنا هذا التناقض، فإنه سيظهر ثانية في درجة أدنى من الجدول: إن الزراعة مثلاً مصدر للغذاء، ومن ثم، هي مصدر للحياة. وإحال أن الصيد البري يعطينا الغذاء أيضاً رغم أنه شبيه بالحرب، التي هي الموت. ومن ثم، هناك طرق شتى لمعالجة المشكلة. فرواية كوشينغ تتركز حول التعارض القائم بين الأنشطة الغذائية ذات النتيجة الفورية (أي قطف النباتات البرية) والأنشطة التي لا يمكن توقع نتيجتها إلا بعد أجل معين. وبعبارة أخرى، ينبغي دمج الموت في الحياة لتصبح الزراعة ممكنة.

أما في نسخة بارسنز، فإننا نتغل من الصيد البري إلى الزراعة، بينما نسلك رواية ستيفنسون للطريق المعاكسة، وبإمكاننا وضع جميع الاختلافات الأخرى في ترابط مع هذه البنية الأساسية. هكذا تقدم لنا الروايات الثلاث وصفا للحرب الكبيرة التي شنها أسلاف الهندو زوني على الكياتاكوي، الشعب الأسطوري، وتدخل في سردها تنويعات ذات دلالة تكمن في مزادة الآلهة أو مناوئتها لهم أولاً، ومنحها النصر النهائي لهذا المعسكر أو ذلك ثانياً، وثالثاً، الوظيفة الرمزية المنسوبة إلى الكياتاكوي، الذين تصورهم الروايات إما باعتبارهم صيادين نادرة (ومن ثم، لديهم أقواس أوتارها مصنوعة من ألياف الحيوانات) وإما باعتبارهم مزارعين طوراً آخر (ومن ثم، لديهم أقواس ذات أوتار نباتية):

كوشينغ	بارسز	ستيفنس
الآلهة } حلفاء يستعملون والكياتاكوي } أوتارا نباتية	الكياتاكوي، بمفردهم، يستعملون أوتارا نباتية	الآلهة } حلفاء يستعملون والبشر } أوتارا نباتية
يستصرون على:	يستصرون على:	يستصرون على:
بشر بمفردهم، الذين يستعملون أوتارا ذات أصل حيواني (قبل تعرضها بالألياف).	الآلهة } وهم حلفاء يستعملون و } أوتارا ذات أصل البشر } حيواني	الكياتاكوي بمفردهم، الذي يستعملون أوتارا ذات أصل حيواني

ومادام الليف النباتي (أي الزراعة) دائماً أفضل من الوتر ذي الأصل الحيواني (أي الصيد البرّي)، ومادامت مؤازرة الآلهة خيراً (بدرجة أقل) من مناوئتها، فإن نتيجة ذلك - ضمن رواية كوشينغ - هي أن البشر خاضعون لضرر مزدوج (أي أن الآلهة تتساوئهم [من جهة]، وأوتارهم ذات أصل حيواني [من جهة أخرى]؛ ويستمتعون - ضمن رواية ستيفنس - بامتياز مزدوج (أي أن الآلهة تنظر إليهم بعين الحذب، وأوتارهم من الألياف النباتية)، بينما تمثل رواية بارسز وضعاً وسيطاً (أي أن الآلهة تنظر إلى البشر بعين الحذب، لكن أوتارهم ذات أصل حيواني، مادام البشر البدائيون يعيشون من الصيد البرّي).

التعارضات	كوشينغ	بارسز	ستيفنس
الآلهة / البشر	-	+	+
الليف النباتي / الوتر ذو الأصل الحيواني	-	-	+

أما رواية بانزل (Bunzel)، فإنها تعطينا نفس البنية التي تعطيها لنا رواية كوشينغ. ولكنها تختلف عنها (كما تختلف عن رواية ستيفنس) في كون هاتين الروايتين تقدّمان النشوء باعتباره نتيجة لمجهودات البشر الهادفة إلى التخلص من وضعهم البئيس داخل أحشاء الأرض، بينما تعالج رواية بانزل النشوء باعتباره نتيجة لنداء وجهته إلى البشر قوى تقطن المناطق العليا. ومن ثم، نرى

أن الطرائق المتبعة في النشوء، لدى بانزل من جهة، وستيفنسن، وكوشينغ من جهة أخرى، طرائق تتعاقب حسب ترتيب تناظري ومعكوس. فهي تتعاقب. لدى كل من ستيفنسن وكوشينغ انطلاقاً من النباتات ووصولاً إلى الحيوانات. أما لدى بانزل، فتعاقب انطلاقاً من الثدييات إلى الحشرات، ومن الحشرات إلى النباتات.

إن صياغة المشكل صياغة منطقية تبقى هي نفسها ضمن جميع أساطير بويلو: الهنود الحمر الغربيين: فنقطة الانطلاق بالنسبة إلى الاستدلال ونقطة وصوله تظلال دون لبس، لكن الغموض يظهر في المرحلة الوسطى:

الحياة (= النمو)

الأصل	● استعمال مملكة النبات (استعمالاً آلياً) مع أخذ النمو وحده بعين الاعتبار
القطاف	● استعمال مملكة النبات قصد التغذية، وينحصر في النباتات البرية
الزراعة	● استعمال مملكة النبات قصد التغذية بصورة تتضمن النباتات البرية والنباتات المزروعة. ولكننا هنا أمام تناقض مادام نفي الحياة = التدمير،
الصيد	● استعمال مملكة الحيوان قصد التغذية وينحصر في الحيوانات (ومن ثم :)
الحرب	● تدمير مملكة الحيوان يتوسّع ليشمل البشر

الموت = (النكوص)

إن ظهور حدّ متناقض في صميم السيرورة الجدلية يتناسب مع نشوء سلسلة مضاعفة من الأزواج المشكّلة من ولدي الربّ، وظيفتها هي التوسّط بين القطبين:

1 - رسولان سماويان	مهرجان احتفاليان	إلهان من آلهة الحرب
2 - زوج منجانس: ولدا الرب (أخوان)	شقيقان (أخ وأخت) زوجان (زوج وزوجة)	زوج متناظر (جدة وحفيدها)

أي أنها سلسلة من الصيغ المركبة، تؤدي نفس الوظيفة ضمن سياقات مختلفة. ومن ثم، نفهم لماذا يكون اصطلاح المهرجين بوظائف حربية ممكنًا. ضمن طقوس الهندو بويلو وبالتالي يختفي الشكل الذي طالما اعتبره الباحثون متعصبا على الحل، حالما نتعرف على أن المهرجين يقومان بالنسبة إلى الإنتاج العدائي (إذ يسكن بالجشم، وبإمكانها أن يعيشا في المنتجات الزراعية دون وازع ولا رادع) بنفس الوظيفة التي يقوم بها إله الحرب (وهي التي تظهر، ضمن السيرة الجدلية) بوصفها إسرافا في الصيد البري: أي أنها صيد موجه ضد البشر، عوض أن يكون موجه ضد الحيوانات الفاسقة لاستهلاك البشر.

ولكن بعضا من أساطير هندو بويلو، الذين يعيشون في الوسط والشرق، بسلك طريقا آخر. فهي تبدأ بتفكير أن الصيد البري والزراعة هم نفس الهوية في الممتز، ونبرؤ منه القوة. مثلا، في الأسطورة التي نصف أصل البقرة، حيث إن أب الحيوانات حصل عليها بزوجه أغافر الأهل باعتبارها بذورا. ومن ثم، حاولوا أن يستنبطوا في نفس الوقت الحياة والموت، انطلاقا من حد إجمالي، فيبدل أن تكون الحدود المتطرفة بسيطة، والحدود الوسطى مزدوجة (كما هو الحال لدى البويلو الغربيين مثلا). يرى أن الحدود المتطرفة هي التي تزدوج (كالاختين لدى البويلو الشرقيين مثلا)، بينما يظهر، في المواجهة الأمامية، حد وسط بسيط (مثل يوشيان Poshyanno الهندو زيا مثلا). ولكنه يحمل صفات مشبها فيها، بل بإمكاننا، انطلاقا من هذه الخطاطة، استنباط الصفات التي سيجملها هذا «المسيح»، ضمن مختلف الروايات، وحسب لحظة ظهوره في مجرى الأسطورة: فهو غير عندما يظهر في البداية (لدى الهندو زوني برواية كوشينغ)، ومشبه فيه وسط الأسطورة (لدى بويلو الوسط)، وشرير في النهاية (لدى الهندو زيا) باستثناء رواية باتزل لأسطورة الهندو زوني، حيث إن التعاقب يرد معكوسا، كما أنشأنا إلى ذلك سابقا.

إذا طبقنا طريقة التحليل البنيائي هذه تطبيقاً منهجياً، فإننا نتوصل إلى ترتيب جميع الصيغ المختلفة لأسطورة ما في سلسلة [واحدة]، ونشكل، من ثم، زمرة معينة من التبادلات، تؤلف ضمنها الصيغ، إذا ما وضعناها في أقصى طرفي السلسلة، بنية متناظرة. نقيّمها إحداهما بالنسبة إلى الأخرى، لكنها تكون بنية معكوسة، وبالتالي، ندخل النظام حيث لم تكن تسطر سوى الفوضى، ونضم فائدة إضافية تتجلى في إبراز بعض العمليات المنطقية، التي تشكل أساس الفكر الأسطوري. وبإمكاننا، منذ اللحظة، عزل ثلاثة أنواع من العمليات.

فلمدة طويلة، كانت الشخصية التي يسمونها المحتال (trickster) في الميثولوجيا الأمريكية، تشكل لغزاً. فكيف لنا أن نفهم أن هذا الدور خفص، في أمريكا الشمالية كلها تقريباً، القبط أو الغراب؟ ويظهر لنا السبب في ذلك عندما نتعرف على أن الفكر الأسطوري ينطلق من الوعي ببعض التعارضات، ويميل إلى التوسط التدرجي بينها. ومن ثم، فلنفترض أن حدثين، يبدو الانتقال بينهما مستحيلاً، قد يعوضان تأثيرين مطابقين لهما، إلا أنهما حدثان متقابلان بل أن يكون جذاً آخر هو الوسيط بينهما. بعد ذلك، نستبدل أحد الحدثين الطرفين وأخذ الوسيط، بدورهما، بالتأثير جديداً، وهكذا دواليك. ومن ثم نحصل على بنية وسطية من النوع التالي:

الزوج الأصلي	الثلاث الأول	الثلاث الثاني
● الحياة	● الزراعة	● العواشب
	● الصيد	● أكلة الجيفة
	● الحرب	● الكواسر
● الموت		

نقوم هذه البنية مقام الاستدلال الضمني: فأكلة الجيفة مثل الكواسر (إذ هي تسهلك الطعام ذا الأصل الحيواني)، ولكنها أيضا مثل متجة الطعام النباتي (إذ هي لا تقتل ما تأكله). إن الهنود بوييلو الذين يعتبرون الحياة الزراعية «أدلة» من الصيد البري، يقومون بنفس الاستدلال، إلا أنهم يصوغونه بطريقة مغايرة نوعا ما: فعلاقة الغريان باليساتين (لديهم) شبيهة بعلاقة الكواسر بالعواشب. وكان بإمكانهم التعامل مع العواشب باعتبارها بسيطة: أي أنها تقوم فعلا بالقطاف (النباتي)، وتقدم طعاما ذا أصل حيواني، دون أن تكون هي نفسها حيوانات صيادة. ومن ثم، نحصل على وسطاء من الدرجة الأولى، والثانية والثالثة، إلخ بحيث يولد كل حدّ الحدّ الذي يلبه عبر التمازج والترباط.

وتظهر هذه التوالية من العمليات بجلاء كبير ضمن ميتولوجيا السهول، وبإمكاننا ترتيبها في هذه السلسلة:

- وسط (لم يخالفه التجاح) بين السماء والأرض. (قريئة «بعل - النجم»)
- زوج متمازج من الوسطاء (المختلطة / حليدها)
- زوج شبه متجانس من الوسطاء (ابن العائلة «lodge-boy»
«المنبوذ» «thrown away».)

بينما نرى أن السلسلة المطابقة لها لدى الهنود بوييلو (زوني) هي من النوع التالي:

- وسط (خالفه التجاح) بين السماء والأرض. بوشياتكمي (Pos.
haiyanki)
- زوج شبه متجانس من الوسطاء (أويويوي Uvuyewi وماتساليا
Matsaliema).
- زوج متجانس من الوسطاء (الأهايروتا (Ahaiyuta) الإثنان).

وقد تظهر بعض الترابطات، المتجهة لنفس النزع، أيضا على محور أنفي (ويصحّ هذا حتى على المستوى اللغوي: مثل التضمينات العديدة التي يحملها

الجذر بوز في لغة تيوا حسب بارسنز ، إذ تعني القيوط، والضباب، وجلدة الرأس، إلخ ؛ . فالقيوط (وهو من أكلة الجيفة) يتوسط بين العواشب واللحم، كما يتوسط الضباب بين السماء والأرض، كما تتوسط جلدة الرأس بين الحرب والزراعة (أي جلدة الرأس عبارة عن «حصادة» حرب)، كما يتوسط اليرقان بين النباتات البرية والنباتات المزروعة (إذ ينمو على حساب الأخيرة بالطريقة التي تنمو بها الأولى)، كما يتوسط اللباس بين «الطبيعة» و«الثقافة»، كما تتوسط النفايات بين القرية الأهلة والدغل كما يتوسط الرماد (والسّخام) بين الموقد (الموجود في الأرض) والسقف (الذي هو صورة لقبة السماء). إن هذا التسلسل من الوسطاء - إذا صحّ التعبير - يمنحنا سلسلة من التمهصلات المنطقية، تسمح لنا بحل المشاكل المتنوعة [التي تطرحها] الميثولوجيا الأمريكية : فلما نجد أن إله الندى هو أيضا سيد الحيوانات، ولماذا نرى أن الإله صاحب الملابس الفاخرة غالبا ما يكون سنديرللا ذكورية (صبي الرماد)، ولماذا تنتج جلود الرؤوس الندى، ولماذا تفتن أم الحيوانات باليرقان إلخ .

ولكن بإمكاننا أن نسأل أيضا عما إذا كنا قد توصلنا، عبر هذه الوسيلة، إلى صيغة كونية [صالحة] لتنظيم معطيات التجربة الحسية . ولنا أن نقارن، فحسب، الكلمة الفرنسية (nielle) [اليرقان] والكلمة اللاتينية (ne-bula) [الضباب] بالأمثلة السالفة، ونقارن دور السعد، الذي ننسبه في أوروبا إلى النفايات (كالأحذية القديمة)، بالرماد والسّخام (قارنه بطقس القبة التي تعطي لمنظف المداخن)، وعلينا أن نقارن أيضا الرواية الدورية (cycle) الأمريكية التي تدور حول صبي الرماد برواية سنديرللا الهندية - الأوروبية . فالشخصيتان صورتان قضيبشان (أي وسيطان بين الجنسين) وسيدان للندى والحيوانات البرية، ومالكان للملابس الفاخرة، ووسيطان سوسيلوجيان (ثمة مصاهرة بين النبلاء والفلاحين، بين الأغنياء والفقراء) . والحال أنه يستحيل علينا أن نعرض لهذا التوازن بلجوتنا إلى الاقتراض (كما زعم بعضهم أحيانا)، ذلك أن الحكايات التي تدور حول صبي الرماد وسنديرللا كما اقترضتها أمريكا فعلا (قارنها بالحكاية الزونية : حارسه الديكة الرومية) تظلّ حكاية موازية لنموذجها . ومن ثم، نبني الجدول التالي :

الجنس	أوروبا	أمريكا
مؤنث	مؤنث	مذكر
الأسرة	أسرة مزدوجة (أبوها تزوج ثانية)	لا أسرة له (يتيم)
المظهر	فتاة جميلة	صبي قبيح المظهر
الموقف	لا يحبها أحد	يحب من جانب واحد
التحول	ترنشي ملابس فاخرة بفضل معونة فوطيمية	يتخلص من مظهره البنع بفضل معونة فوطيمية

وسائلي، فإن المحتال وسبط، شأنه في ذلك شأن صبي الرماد وسندريللا، ونفسر لنا هذه الوظيفة لئلا يخطئ المحتال بشيء من النتائج التي كانت وظفت هي نحاوذا. ومن ثم، طابعه اللئس والمشره فيه. لكن المحتال لا يعطينا صيغة التوسط، نوحدة الممكنة. بل ينشأن بعض الأساطير قد سخرت إلى استفاد جميع الصيغ الممكنة [نقني فكتنا من] الانتقال من الثنائية إلى الوحدة. وعندما نقارن بين جميع الصيغ [التي وردتنا عن] أسطورة النشوء الزوجية، فلننا نترصّل إلى استخراج سلسلة قابلة للترتيب من الوظائف المؤسطة، نتج كل واحدة منها عن سابقتها، عبر التعارض والترابط.

المسيح < ولدا الرب > المحتال < الكائن ثنائي الجنس > الشقيان < الزوجان > الجدة وحفيدها < الزمرة ذات الحدود الأربعة > الثالث.

تتوافق هذه الجدلية، ضمن رواية كوشينغ، مع الانتقال من وسط مكان (توسط بين السماء والأرض) إلى وسط زمني (توسط بين الصيف والشتاء، وتعتبر آخر، توسط بين الولادة والوفاة). مع ذلك، ورغم أن الانتقال ينتم من المكان إلى الزمان، فإن الصيغة النهائية (أي الثلوث) تعيد إدخال المكان، ما دام أي ثلوث هنا يتكوّن من ولدي الرب ومسيح. في أن

معا. وبالمقابل، إذا تم التعبير عن صيغة الانطلاق بالفاظ كلامية (أي السماء والأرض)، فإن مفهوم الزمان يكون، مع ذلك، ضمنياً: أي أن المسيح يتوسَّل، وبعد ذلك، ينزل ولدا الرَّب من السماء. ومن ثم، نرى أن بناء أسطورة الأسطورة المتطقي يفترض، قبلاً، تبادلاً مزدوجاً للوظائف. وسنعود إلى هذه النقطة بعدما ننظر في نوع آخر من العمليات.

بعد طابع المحتال المتبس، تصبح خاصية أخرى من خصائص الكائنات الميثولوجية قابلة للتفسير فعلاً. ونقصد هنا الثنائية الخاصة بنفس الإله. فهو نارة خير، وطورا شرير حسب الحالات. وعندما نقارن بين الصيغ المختلفة للأسطورة التي تؤسس طقوس الشالاكو (Shalako) لدى الهنود الحمر هوبي (Hopi)، فإننا نجد أن ترتيبها ممكن حسب البنية التالية:

(مازاو: س) \approx (موينغو: مازاو) \approx (شالاكو: موينغو) \approx (ص): (مازاو) *

حيث تقدّم لنا (س) و(ص) قيمتين اعتباطيتين، ينبغي لنا افتراضهما، مع ذلك، بالنسبة إلى الروايتين والقصوين. وفعلًا، إن الإله مازاو، الذي يبدو وحيداً ضمن هذه الروايات، ولا علاقة له بأي إله آخر (في الرواية الثانية)، بل ويبدو غائباً (في الرواية الثالثة)، يجد نفسه مكلّفاً بوظائف تبقى، مع ذلك، وظائف... به. فهازاو (الوحيد) يساعد البشر، ضمن الرواية الأولى، ولكن دون أن يفعل ذلك بصورة مطلقة؛ أما في الرواية الرابعة، فهو مناوئ لهم، بل قد يكون أكثر مناوئاً. وبالتالي فإن دوره يتحدّد - بصورة ضمنية على الأقل - بالمقارنة مع دور آخر ممكن، وغير معين، تمثله هنا القيمتان (س) و(ص). وبالعكس، فإن موينغو، في الرواية الثانية، أكثر مساعدة نسبياً من مازاو، مثلما أن شالاكو أكثر مساعدة نسبياً من موينغو في الرواية الثالثة.

وبإمكاننا أن نعيد بناء سلسلة مماثلة [ها] صورياً بواسطة روايات كرسانية من أسطورة مجاورة.

(Masauwû:x) \approx (Muyingwû: Masauwû) \approx •
(Shalako: Muyingwû) \approx (y: Masauwû)

(بوشيانكي: س) = (لبا: بوشيانكي) = (بوشيانكي: باموني) =
(ص: بوشيانكي) *

سنحَقُّ هذا النوع من البنيات أن يثير اهتمامنا بصورة خاصة، ذلك أن عنها الاحتشاع سبق لهم أن صادفوها في ميدانين آخرين: ضمن ميدان علاقات التبعية الموجودة بين الدجاجيات وبعض الحيوانات الأخرى (من صف النواقر)؛ وكذلك ضمن ميدان أنساق القرابة، حيث سببناها التبادل المضمّن. والآن بإمكاننا أن نأمل، بعزلنا لما عل مستوى ثالث، أي مستوى الفكر الأسطوري، أننا ستكون في وضع أحسن لتمييز دورها الحقيقي ضمن الظواهر الاجتماعية، وإعطائها تأريلا نظريا ذا وزن أهم.

أخيرا، إذا استطعنا ترتيب سلسلة كاملة من الصبح في شكل زمرة من التبادلات، فبإمكاننا أن نأمل اكتشاف قانون [هذه] الزمرة، أما في الحالة الراهنة من أبحاثنا، فعلمنا أن نقتنع، هنا، ببعض الإشارات النظرية جدا، ومهما تكن التدفّقات أو التحويرات التي سنطرحها على الصيغة أدناه، يبدو لنا أكيدا، ومنذ الآن، أن الأسطورة (ونحن نأخذها هي وصيغتها المختلفة بعين الاعتبار) يمكن أن تختزل في علاقة عسوية (relation conjugue) من النوع التالي:

دس (أ): دسر (ب) = دسر (ب): دس (أ) (ص)

حيث إننا نكون أمام حدّين (أ) و(ب) وكذا دائتيهما (س) و(ص) في أن معا. ونفترض أنه توجد علاقة تكافؤ بين وضمنين يتحدّدان كلاهما بعكس الحدّين والعلاقتين، وذلك وفق شرطين: أولا، أو يمتدّ أحد الحدّين بنفسه (وما (أ) و(أ) في الصيغة أعلاه). ثانيا، أن يتبع [عز ذلك] عكس ترابطي بين قيمة دالة عنصرين وقيمة حدّهما (وما هنا (أ) و(ص)).

وسأخذ الصيغة المثبتة أعلاه كامل معناها إذا نحن تذكّرنا بأن الأمر يتطلب صدمتين (لا صدمة واحدة، كما يميل الناس إلى اعتقاد ذلك في أغلب

Posharyank, d) = (Leb. Posharyank) = ●
(Posharyank), Taroni) = iv. Posharyank

الأحيان) لكي تولد، بالنسبة إلى فرويد، الأسطورة الفردية التي يتكوّن منها العُصاب. فإذا حاولنا تطبيق هذه الصيغة على تحليل هاتين الصدمتين (وهما صدمتان قد نفترض أنها ترضيان الشرطين الأول والثاني المذكورين أعلاه على التوالي)، فإننا نتوصل، ولا شك، إلى إعطاء قانون الأسطورة العام تعبيرا أكثر دقة وصرامة. قد نستطيع، على وجه الخصوص، تطوير الدراسة السوسولوجية والنفسية للفكر الأسطوري تطورا متوازنا، بل إننا قد نستطيع معالجة الدراسة الأخيرة كما لو كنا في المختبر بإخضاع فرضيات بحثنا للمراقبة التجريبية.

وما يؤسف له أن شروط البحث العلمي غير القارّة بفرنسا لا تسمح لنا بتعميق البحث في الظروف الراهنة. فحجم النصوص الأسطورية ضخم جداً، ويتطلب تحليلها إلى وحدات مكوّنة عملا جماعيا ومساعدتين تقنيين، حيث إن صيغة روائية ذات حجم متوسط تعطينا مئات من البطاقات. ولكي نكتشف أحسن ترتيب لهذه البطاقات في أعمدة وصفوف، نحن في حاجة إلى حافظات عمودية يبلغ حجمها حوالي 2×50 م، بها أدراج نستطيع توزيع البطاقات ونقلها وسطها، حسب رغباتنا.

وما أن ننوي بلورة بعض النماذج ثلاثية الأبعاد، قصد المقارنة بين ثلاث صيغ [مختلفة]، فإننا سنكون في حاجة إلى عدد من الحافظات يضاهي عدد الصيغ، وفي حاجة أيضا إلى مكان كاف لنقلها وترتيبها دون عائق. أخيرا إذا استدعى نسق الإحالة أكثر من ثلاثة أبعاد (وهو ما نحن مهّدون بحلوثه بسرعة، كما أظهرت ذلك من قبل)، فينبغي لنا الاستعانة بالبطاقات المثقوبة والميكانيانوغرافيا. ودون أن يكون لدينا أمل، في الوقت الراهن، حتى في الحصول على المحلّات الضرورية لتشكيل فرقة واحدة، فإننا سنقنع بتقديم ثلاث ملاحظات باعتبارها خلاصة لهذا العرض.

في المقام الأول، إن المرء يتساءل، في أغلب الأحيان، لماذا نستعمل الأساطير، والأدب الشفوي على وجه العموم، نفس المتتالية مثني وثلاث ورباع استعمالا يتكرّر كثيرا. فبذا قبلت فرضياتنا، يكون الجواب سهلا. إن للتكرار وظيفة خاصة به: وهي إظهار بنية الأسطورة. وبالفعل، لقد أظهرنا أن البنية التزامينية - التعاقبية، التي تطبع الأسطورة، تسمح لنا بترتيب عناصرها في متتاليات تعاقبية (أي صفوف جدولنا) ينبغي قراءتها قراءة تزامنية

(أي أعمدة الجدول). فلكل أسطورة بنية موروثة تظهر على السطح، إذا صح التعبير، ضمن منحنى التكرار وعبره.

مع ذلك (وهذه هي النقطة الثانية)، فإن الوريقات ليست أبدا هي نفسها بصورة صارمة. فإذا صح أن هدف الأسطورة هو إعطاؤنا نموذجا منطقيا لحل تناقض ما (وهي مهمة غير قابلة للتحقيق، إذا كان التناقض واقعا)، فستولد لنا عدد لا نهائي من الوريقات، تكون كل واحدة منها مغايرة لسابقتها مغايرة طفيفة، وستطور الأسطورة بصورة شبه حلزونية، إلى أن ننفذ الدفعة العكسية التي نؤدنها. ومن ثم، فإن نمو الأسطورة متصل، ويتعارض مع بنيتها التي تظل منقطعة. وإذا سمح لنا بإعطاء صورة تسمى بشيء من المجازفة، فإن الأسطورة كائن لفظي مجتل، ضمن مجال الكلام، مكانا يمكن لنا مقارنته بالمكان الذي يحتله البلور ضمن عالم المادة الفيزيائية. فصورتهما سيكون، فعلا، بالنسبة إلى اللسان من جهة، والكلام من جهة أخرى، شبيها بمنوع اليَنور: أي أنها وسط بين تراكم إحساناتي من الجزئيات والبنية الجزئية نفسها.

أخيرا، فإن علماء الاجتماع الذين تساموا عن العلاقات بين العقلية المسبقة وهدائية، والفكر العلمي، قد حسموا [المشكل] عموما بالتفرع بفوارق نوعية تجعل في الطريقة التي يشتغل بها العقل البشري هنا وهناك. ولكنهم لم يشكوا بأن العقل، في كلتا الحالتين، كان منصرفا إلى نفس الموضوعات.

إلا أن الصفحات السابقة نفردنا إلى تصور آخر. لقد ظهر لنا أن منطق الفكر الأسطوري له من المتطلبات ما للمنطق الذي يعتمد عليه الفكر الوضعي، وأنه يختلف عنه، في العمق، اختلافا طفيفا. ذلك أن الفرق يكمن في طبيعة الأشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية أكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات. ولقد تنبأ التكنولوجيون، فضلا عن ذلك، إلى هذا الأمر في مبدائهم الخالص منذ زمن طويل: فليست الفأس الحديدية بأرقى من الفأس الحجرية بسبب أنها تفضلها صنعا، إذ كلناهما جيدة الصنع، ولكن الحديد غير الحجر.

وقد نكتشف، في يوم ما، أن المنطق نفسه يشتغل في الفكر الأسطوري اشتغاله في الفكر العلمي، وأن الإنسان كان، على الدوام، يفكر بالطريقة

الجهنم نفسها، ولربما لم يكن مسرح التقدم - إذا ما صح لنا استعمال هذا اللفظ في هذه الحالة - هو الوصي، بل العالم، حيث تجدد البشرية نفسها، وهي الحاملة للملكات ثابتة، وخلال تاريخها الطويل، في صراع دائم مع موضوعات جديدة.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

(*) العنوان الأصلي للدراسة «La structure des mythes»، وفي النص
أخادي عشر من كتاب «الأنثروبولوجيا البنيوية» «Anthropologie structurale»، بلون
(Pion)، باريس 1958، ص ص: 227 - 255.

ملحق: دون أن ندعي الدخول مع الاختصاصيين في نقاش سيكون محملاً، من طرفنا،
بكتير من الآراء، بل ودون هدف، مادامت، أسطورة أوديب لا تمثل هنا سوى مثال
عاجلنا بصورة اعتباطية، فالطابع الجهني المنسوب إلى أبي الهول قد يثير اندفعا، [وهذا]
سنستدعي هنا شهادة السيدة ماري دلكور (M. Delcourt): «إنها كانت تولد، ضمن
الأساطير المتبقية، من الأرض دون شك.» (ضمن «أوديب أو أسطورة الغازي») ومنها
تكن المسافة الفاصلة بين طريقتنا وطريقة السيدة ماري دلكور (وهي المسافة التي سنفصل،
دون شك، أيضا، بين غلاستيا لو كانت لديها الكفاءة لشأخه الشكل في العنق) فإنها،
وكما يبدو لنا، قد أثبت طابع أبي الهول، بصورة مقنعة، غير نفي العنق: فهو وحش
أشوي، يهاجم الشجر ويختصمهم، وهو، شبيه بجر، يحب لكان لنوي مع قلب
العلامة، الأمر الذي يفسر أن الزجل وإثارة، خص الألفبوتوغرافيا الجسدية التي جعلتها
السيدة ماري دلكور، في خدمتها، بوجدان دوما في وضع «الحياة/الأوص»، ولكن
بصورة مطلوبة.

وكما نشير إلى ذلك في بعد، فإننا قد اخترنا أسطورة أوديب باعتبارها مثلا أول،
بسبب ثمة ثلاث البؤرة التي تبدو بين بعض المظاهر التي تسجل في الفكر اليوناني العنق،
وبين فكر الهنود بويلو، الذي نفترض أنه الأمثلة التالية. وإنا لنسجل، في هذا الصدد،
أن شخصية أبي الهول، كما أعادت صياغتها السيدة ماري دلكور، تطابق شخصيتين من
الميتولوجيا الأمريكية الشمالية (بل هما شخصية واحدة ولا شك). ونسجل الأمر، من جهة،
به المعجوز الشيطان، الساحرة المعجوز ذات المظهر البشع، التي تطرح على البطل تشاب
لغزا، عبر منظرها الغريب: فلذا نجح في حل اللغز - أي لمجرب مع إغرامات المخلوق
البشع - فإن سجد في مراته، لدى استيفائه، امرأة شابة تتكف ستوصله إلى السؤدد
(وهو، في هذه الصيغة، موضوع سلمي أيضا). بل إن أبي الهول يذكروا، وبصورة أحسن،
بـ المرأة ذات الطفل الدارز (grolandng chak) (المعروف) لدى الهنود هوبي، وهي أم
قسيبة بالمثل: إنها امرأة شابة هجرها أهلها، حطت وضعها، خلال هجرة شاقة، ومن
بومها وهي ناتجة في الصحراء، باعتبارها أمًا للحيوانات وتضع الصناديق منها. ومن يصادفها
مرتدية ثيابا مضرجة بالدماء، يصاب بالرهبة إلى حد «الانصب»، وهي تستغل هذه الحالة
لاغتصاب، وتكثف، بعد ذلك، منحه نجاحا لا ينضب في الصيد.

جاك ديريدا

«إن تلويل للتأويلات أنشأ من تلويل الأشياء»

موسميه (Nourissimé)

لعل شيئاً ما قد طرأ في تاريخ تصور البنية، شيئاً قد يكون بوسعنا أن نسبه «حدثاً» لولا أن هذه الكلمة تجلب معها شحنة من المعاني تكون وظيفة الانقضاء الثاني - أو البنيوي - هي، بالضغط، اختزالها أو الاشياء فيها لقل، مع ذلك، إنه «حدث»، ولناخذ هذه الكلمة، بحدٍ، بين مزدوجتين. [لكن] ماذا نراه يكون هذا الحدث إذن؟ لعل له الشكل الخارجي للقطعة أو تضاعف.

قد يكون من الأسهل إبراز أن تصور بنية، بل وكلمة البنية كذلك، لها عمر المجال المعرفي (L'epistémè)، أي عمر العلم والفلسفة الغربيين معاً، وأنها بضرمان يجفودهما في تربة اللغة العادية، التي سبغني المجال المعرفي ليلتقطها في عمقها ويجلبها إليه في نقل استماري. مع ذلك، وإلى حدود الحدث الذي أود الكشف عنه، فإن البنية، أو بنية البنية بالأحرى، وجدت نفسها محبذة ومختزلة، وذلك رغم أنها كانت تباشر عملها بشكل دائم: [محبذة ومختزلة] عن طريق إشارة كانت تكمن في إعطائها مركزاً، وإرجاعها نحو نقطة حضور، نحو أصل ثابت. ولم تمثل وظيفة هذا المركز في توجيه البنية وتنظيمها وإقامة توازنها فقط - إذ لا يمكننا، فعلاً، أن نفكر في بنية غير منظمة - وإنما تمثلت، خاصة، في جعل مبدأ تنظيم البنية يحد ما يمكن تسميته لعبة (Leu) البنية. ولا شك أن مركز البنية يسمح، من طريق توجيهه لتمامك النسق وتنظيمه، بلعبة العناصر داخل الشكل الكلي. ولا زالت البنية المحرومة من أي مركز تمثل، اليوم، وما لا يمكن التفكير فيه (L'impensable) ذات

إلا أن المركز يُغلق، أيضاً، اللعبة التي يفتحها ويجعلها ممكنة. وصفت مركزاً، فإنه هو النقطة التي لا يعود استبدال المحتويات والعناصر واخذود بها ممكناً. وإن تبادل العناصر (التي في إمكانها، فوق ذلك، أن تكون نبات متضمنة داخل بنية) أو تحوفاً [أس] عظور في المركز، أو أنه ظل محظوراً دائماً، على الأقل (وأنا أستعمل كلمة [محظور هذه] عمداً)، لقد كنا، إذن، نظن دائماً أن المركز، الذي هو وحيد بالتعريف، يشكل ضمن البنية ذلك الشيء ذاته الذي يفتل، وهو يتحكم في البنية، من البنية. هذا السبب يمكن أن يقال، بالنسبة لتكبير كلاسكي عن البنية، ونحو مفارقة، إن المركز داخل البنية وخارجها. إنه [يقع] في مركز الكلية، ومع ذلك، ومادام المركز لا ينتهي إلى هذه، فإن مركز الكلية [يقع] في مكان آخر. ليس المركز هو المركز. وإن تصور البنية ذات المركز تصور منك على نحو متناقض، وذلك رغم أنه يمثل التماسك ذاته، وشرط المجال المعرفي باعتباره فلسفة أو باعتباره علماً. ويعبر التماسك في المتناقض، كاعادة، عن قوة رغبة [ما]. وإن تصور بنية ذات مركز هو، فعلاً، تصور لعبة مؤسسة، تشكلت انطلاقاً من سكون مؤسس ويقين مطمئن، أخرج هو نفسه من اللعبة. وانطلاقاً من هذا يقين يمكن التغلب على الغلق، الذي يولد دائماً من التورط في اللعبة بكونية ما، من السقوط في شرك اللعبة، من كوننا وكأنا من البداية في لعبة داخل اللعبة. إن التكرارات والاستبدالات والتحويلات والتبدلات انطلاقاً مما نسميه المركز، إذن، والذي يأخذ - مادام قادراً على أن يكون في الخارج وفي الداخل على حد سواء - إسمي أصل لو نهاية، بداية (Arche) أو غاية (Telos) دون تمييز، هي مأخوذة دائماً ضمن تاريخ للمعنى - أي ضمن تاريخ فحسب - بمكثنا، دائماً، إيقاظ أصله، أو استباق غايته في شكل الحضور. هذا ربما أمكننا القول بأن حركة كل أركيولوجيا، مثلها في ذلك مثل حركة كل أخريوت (Eschatologie)، متواطئة مع هذا الاختزال لبنتية البنية، وتحاول دائماً أن تفكر في هذه الأخيرة انطلاقاً من حضور تام وخارج اللعبة.

وإذا كان الأمر كذلك حقاً فإنه ينبغي لنا أن نفكر في تاريخ تصور البنية بأكمله، قبل القطيعة التي تحدث عنها، باعتباره سلسلة من استبدالات مركز بمركز، وتسلسلاً من تحديدات المركز. فالمركز يتلفى، بالانعقاب وبكيفية

معقدة، أشكالاً وأسما مختلفة. ولعل تاريخ الميتافيزيقا، مثل تاريخ الغرب، هو تاريخ لهذه الاستعارات وهذه المجازات. قد يكون شكله الجيني - وأنصح لكوني لا أورد سوى القليل من المبراهين، ولكني أوجز بهذا الشكل، فذلك لكي أصل إلى موضوعي الرئيسية بشكل أسرع - هو تعريف الكائن باعتباره حضوراً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني. ويمكننا توضيح أن أسما: الأساس أو المبدأ أو المركز كانت تشير دائماً إلى ثابت حضور ما (شكل Eidos، أصل Arché، غاية Telos، طاقة Energeia، جوهر Ou- هة ماهية، وجود، جوهر، ذات)، حقيقة Notheia، تعالى، وهي، إله، إنسان، الخ...).

ربما كان حدث القطيعة، (أي) التمزيق الذي ألمح إليه عند البداية، قد تم حين بدأ التفكير في بنائية البنية، أي حين بدأ تكرارها، لهذا كنت أقول بأن هذا التمزيق كان تكراراً، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وربما بدأ التفكير، منذ ذلك الحين، في القانون الذي كان يتحكم، نوعاً ما، في رغبة المركز في تشكيل البنية، وفي سير الدلالة التي تنظم تنقلاتها وإيدالاتها وفق هذا القانون الخاص بالحضور المركزي؛ لكنه قانون حضور مركزي لم يكن قط هو ذاته، (وإنما) كان متبدلاً دائماً، وفي الأصل، خارج ذاته في بديله. والبدل لا يحل محل أي شيء آخر سببه في الوجود بشكل من الأشكال. قد نكون بدناً نظرياً، مثلاً، بالوجود للمركز، وأن المركز لا يمكن التفكير فيه على هيئة كونه - حاضراً، وأن المركز لا يملك مكاناً طبيعياً، وأنه لم يكن مكاناً ثابتاً بل وظيفة، ونوعاً من اللامكان تجري إبدالات للعلامات ضمت إلى ما نهاية له. أنتد بحين أوان اجتياح اللغة للحقل الإشكالي الكوني، أنتد بحين الوقت الذي يصبح فيه كل شيء، وفي غياب المركز أو الأصل، خطاباً - شريطة أن نتاهم حول هذه الكلمة - أي نفساً لا يكون المدلول المركزي أو الأصلي أو المتعالي حاضراً فيه بشكل مطلق أبداً خارج نفس الاختلافات. وإن غياب المدلول المتعالي يمدد حقل الدلالة ولعبتها إلى ما نهاية له.

أبين وكيف يحدث هذا الانزياح عن المركز باعتباره تفكيراً في بنائية البنية؟ قد يكون من السهلة الاحالة على حدث أو مذهب أو اسم كاتب لتعيين هذا الحدث. ذلك أن هذا يتمي، دون شك، إلى عصر بكامله، هو

عصرنا، إلا أنه كان قد بدأ دالماً، وفي الأصل، يحمل من نفسه وشغل. وإذا
نشأ مع ذلك، وعلى سبيل الإشارة، أن نختار بعض أسماء الأعلام، وأن
نذكر كتاب الخطابات التي جرى فيها هذا الحدث وأقرب ما يكون من صباغته
الأكثر جذرية، فينبغي أن نورد، دون شك، نقد نيته للميتافيزيقا ولفهمي
الكينونة والحقيقة اللذين حلت عليهما مفاهيم اللعبة والتأويل والعلامة (مفهوم
العلامة دون حفيظة حاضرة)، ونقد فرويد للحضور في الذات، أي للوعي،
والذات، وانتهامي مع الذات، وبجواررة الذات أو لملكها، (أنورد كذلك)،
وعلى نحو أكثر جذرية، تدعيم هيدغر للميتافيزيقا، وللأنطولوجيا - اللاهوتية،
ولتجديد الكائن باعتباره حضوراً. والحال أن كل هذه الخطابات المدمرة وكل
مثيلاتها قد ساطت فيها شبه الخلقة. وهي حلقة فريدة ونصف صورة العلاقة
بين تاريخ الميتافيزيقا وتدعيم تاريخ الميتافيزيقا: فلا معنى مطلقاً للتخلي عن
نصورت الميتافيزيقا نزعزعة الميتافيزيقا، ونحن لا نتوفر على أية لغة - على أي
تركيب وعلى أي معجم - عربية عن هذا التاريخ، ولا نستطيع التلغظ بأي
قصة مدمرة لم يسبق لها أن نسربت أصلاً إلى صورة ما نودّ الاعتراض عليه،
ومنتطقه ومصادراته الضمنية. وحتى نذكر مثلاً من بين أسئلة أخرى، (نشير
إلى أن) ميتافيزيقا الحضور ضم زهرجتها بواسطة مفهوم العلامة. لكن، انطلاقاً
من اللحظة التي نريد فيها على هذا النحو - وكما أشرت إلى ذلك قبل قليل -
أن نوضح بالأب وجود المدلول متناهي أو ذي حظوة، وبالأخذ، منذئذ، لحقل
الدلالة أو لعبتها، قد يتوجب علينا - لكن هذا ما لا نستطيع فعله - أن نرفض
حتى مفهوم وكلمة علامة. ذلك أن دلالة «علامة» قد فهمت وحذوت دالماً،
في معناها، باعتبارها علامة - على، ودالاً يحيل على مدلول، ودالاً يختلف عن
مدلوله. وإذا نحن نحونا الاختلاف الجذري بين الدال والمدلول، فربما وجب
التخلي عن كلمة دال، ذاتها، باعتبارها مفهوماً ميتافيزيقياً. وعندما يقول ليفي
ستروس في مقدمة كتابه «النسج والطبخ» إنه «سمى إلى تجاوز التعارض بين
الحسوس والمعقول عن طريق موضعة (ذاته)، ودفعاً واحدة، على مستوى
العلامات»، فإنه لا يمكن لفروية فعله وفقرته ومشرعيته أن ننسبها أن مفهوم
علامة لا يستطيع، في حد ذاته، تجاوز هذا التعارض بين الحسوس والمعقول.
ذلك أنه محدد من قبل هذا التعارض: من أنصاء إلى أنصاء، وعبر تاريخه
بمجمله، وهو لم يمش إلا به وينسقه. لكننا لا نستطيع التخلص من مفهوم

علامة، ولا يمكننا التخلّي عن هذا التواطؤ الميتافيزيقي دون أن نتخلّى في الوقت نفسه عن العمل التقدي الذي نوجهه ضده، ودون أن نجازف بمحو الاختلاف في لمّاهي مدلول ما مع ذاته، مدلول يختزل دأله في ذاته، أو، ببساطة، والأمران سيان، يطرده خارج ذاته. ذلك أن هناك طريقتين متباينتين لمحو الاختلاف بين الدال والمدلول: إحداهما، وهي الكلاسيكية، نكمن في اختزال الدال أو في اشتقاقه، أي نكمن، في نهاية المطاف، في إخضاع العلامة للفكر؛ أما الأخرى، وهي تلك التي نوجهها هنا ضد [الطريقة] السابقة، فنكمن في إعادة النظر في النسق الذي يشتمل الاختزال السابق فيه: بدءاً بالتعارض بين المحسوس والمقول. ذلك أن المفارقة هي في كون الاختزال الميتافيزيقي للعلامة كان في حاجة إلى التعارض الذي يختزله، فالتعارض بشكل، مع الاختزال، نسقاً واحداً. وما نقوله هنا عن العلامة يمكنه أن يشمل كل المفاهيم وكل جملة الميتافيزيقا، ويشمل خطاب «البنية» على الخصوص. ولكن هناك طرقاً عديدة لتسلوطة في هذه الحلقة. وهي كلها ساذجة وتجريبية ونسبية وقريبة من صياغة هذه الحلقة، بل وصورتها، هذا التقدير أو ذلك. إن هذه الاختلافات هي التي تفسر كثرة الخطابات المدمرة وانعدام الاتفاق بين أولئك الذين يتداولونها. ولقد كان نيتشه وفرويد وهيدغر، مثلاً، يعملون داخل هذه المفاهيم الموروثة عن الميتافيزيقا. وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر، أي ليست ذرات، وبما أنها مأخوذة ضمن تركيب ونسق، فإن كل استعارة محدّدة تستدعي إليها الميتافيزيقا كلها. هي تسمح، بالتالي، هؤلاء المدمرين بأن يدمروا أنفسهم بشكل متبادل، فلهيدغر، مثلاً، أن يعتبر نيتشه آخر ميتافيزيقي وآخر «أفلاطوني»، بفقد من الوضوح والصرامة يعادله قدر آخر من سوء النية والانكار. وبوسعنا أن نستلم لهذا التحريم فيها يخص هيدغر نفسه أو فرويد أو غيرها. فلا تحريم يعرف أكثر من هذا الانتشار، اليوم.



ما حال هذه الحظاظة الصورية حين تلتفت جهة ما يدعي به العلوم الإنسانية؟ ربما كان أحدها يحتل مكاناً ممتازاً هنا. وهو الإنثولوجيا. وفعلًا، فيمكننا أن نعتبر أن الإنثولوجيا لم تتمكن من أن ترى النور باعتبارها علمًا إلا

عندما أمكن إحداث انزياح عن المركز: [أي] لحظة تصدع الثقافة الأوروبية . وتاريخ الميتافيزيقا ومفاهيمها، بالتالي - وطردها من مجالها، واضطرابها الى أن تكف، بالتالي، عن اعتبار نفسها ثقافة مرجعية. ليست هذه اللحظة، بل بدى في بدء، لحظة خطاب فلسفي أو علمي، وإنساني أيضاً لحظة سبابة واقتصادية وثقافية، الخ. وسكتنا القول، بكل الطمئنان، بأن لا شيء يفاجئنا . في كون نقد المركزية - العرقية، وهو شرط الأنثولوجيا، معاصر، نسبياً وتاريخياً، لتعبر تاريخ الميتافيزيقا. فهنا معا يتبيان الى نفس الفترة الواحدة.

والحال أن الأنثولوجيا - مثلها مثل كل علم - نتج ضمن عنصر الخطاب. وهي، أولاً وقبل كل شيء، علم أوروبي يستعمل، رغباً عنه، مفاهيم الموروث. وبالتالي فإن الأنثولوجي يستعمل في خطابه - شاء ذلك أم أبى، إذ لا يتعلق ذلك بقرارته - المقدمات المنطقية للمركزية العرقية، بل وفي ذات الوقت الذي يدينها به. وهذه الضرورة بتعدد اختزالها، فهي ليست طارئة تاريخياً، وينبغي التأمل في كل نضجيتها. لكن، إذا لم يتمكن أي أحد من الإفلات منها، وإذا لم يكن أحد، بالتالي، مسؤولاً عن الرضوخ لها، مهما قل شأن ذلك، فإن ذلك لا يعني أن كل طرق الرضوخ لها ملائمة على نحو متساو. فقد تقاس جودة خطاب ما وخصوصه بتصراته النقدية التي ينظر بها الى هذه العلاقة بتاريخ الميتافيزيقا والمفاهيم الموروثة. ويتعلق الأمر هنا بعلاقة نقدية بلغة العلوم الإنسانية، ومسؤولية نقدية [بتحملها] الخطاب. [كما] يتعلق الأمر بطرح مشكلة وضع خطاب، طرحة صريحاً ومنهجياً، [خطاب] يستعبر، من ميراث ما، الوسائل الضرورية لتفكيك هذا الميراث بالذات. إنها مشكلة اتصال واستراتيجية.

إذا نحن نظرنا الآن، وصل سبيل المثال، الى نصوص كلود ليفي ستروس، فإن ذلك لا يتم بسبب الخطوة التي تفضي اليوم على الأنثولوجيا ضمن العلوم الإنسانية فحسب، ولا بفعل أن الأمر يتعلق بفكر ينبغي بكل كلفة على الطرف النظري المعاصر، وإنما [بمحصل ذلك]، وعلى الخصوص، لأن اختبراً معيناً أعلن عن نفسه في عمل ليفي ستروس، ولأن مذهبا معيناً قد تبلور فيه، وعلى وجه التحديد، بهذا المقدر من الصراحة أو فلك، سواء بالنسبة لنقد اللغة هذا، أو بالنسبة لهذه اللغة النقدية في العلوم الإنسانية.

ولتتبع هذه الحركة في نص لقي ستروس لإنتر - كخط هاد من ضمن
 خيوط أخرى - التمازض: طبيعة/ثقافة. فهذا التمازض، رغم كل عمليات
 إعادة الشاب وكل الأصباغ التي خضع لها، قد ولد مع الفلسفة. بل إنه أكبر
 سناً من أفلاطون. وعمره هو عمر السقطة على الأفل. ومنذ التمازض
 طبيعة/قانون (Physis/nomos)، طبيعة/فن (Physis/techné)، [نجد]
 يستد ليصل إلينا عبر سلسلة تاريخية بأكملها، تمازض «الطبيعة» بالقانون،
 بالزينة، بالفن، بالتقنية، بل وبالحرية كذلك، بالنمف، بالتاريخ،
 بالمجتمع، بالمفعل، إلخ. والحال أن لقي ستروس، منذ أن افتتح بحثه ومنذ
 كتابه الأول («البنيت الأولى للقرابة») قد استشر ضرورة استمهال هذا
 التمازض واستحالة الاعتماد عليه في نفس الوقت. إنه ينطلق، في كتاب
 «البنيت» من المسئلة أو التعريف التالي وهو أنه: ينتمي إلى الطبيعة ما هو
 كوني وعفوي، وغير مرتبط بأية ثقافة مخصوصة وبأي معيار عتد. وعلى عكس
 ذلك، ينتمي إلى الثقافة ما هو خاضع لنسق من المعايير الضابطة للمجتمع
 والقادرة، من ثم، على التنوع من بنية اجتماعية إلى أخرى. وهذان التعريفان
 هما من نمط تقليدي. وإحذ أن لقي ستروس، الذي شرع في الاعتماد على
 هذه التصورات، يصادف، منذ صفحات «البنيت» الأولى، ما يدعوه
 لفضيحة، أي شيئ لم يعد يسمح بتمازض طبيعة/ثقافة، كما سبق أن أقر،
 ويبدو مطلباً لمحمولات الطبيعة وعمولات الثقافة معاً. هذه الفضيحة هي
 حظر المحارم. فحظر المحارم حظر كوني، وهذا المعنى يمكن اعتباره طبيعياً؛
 لكنه حظر، ونسق من المعايير والمنوعات، وهذا المعنى ينبغي اعتباره ثقافياً.
 ونفرض، إذن، أن كل ما هو كوني، لدى الإنسان، يتعلق بنظام الطبيعة
 وينسب بالمعوية، وأن كل ما هو خاضع لمعيار ينتمي إلى الثقافة وينكشف عن
 صفات النسي والحاصر. وحينها نجد أنفسنا في مواجهة والمة، أو بالأحرى،
 مجموعة من الوقائع لا يستبعد، حل ضوء التعريفين السابقين، أن تبدو وكأنها
 فضيحة: ذلك أن حظر المحارم يظهر لنا، دون لبس، الطابعين موخدين
 توحيداً لا ينقسم، [أي الطابعين] اللذين وجدنا فيهما الخاصيات المتناقضة
 لنظامين جامعين متامين: إنه يشكل قاعدة، لكنها قاعدة تملك وحدها من بين
 كل القواعد الاجتماعية، وفي الوقت ذاته، طابع الكونية، (ص: 9)

لا وجود للفضيحة، وبالطبع، إلا داخل نسق من التصورات يعتمد على الاختلاف بين الطبيعة والثقافة. وإن لبقي ستروس، حين يستهل كتابه بالدفاع عن حظر المحارم، يتوقع، إذن، في النقطة التي يوجد فيها هذا الاختلاف - وهو الذي كان أمراً مفروغاً منه على الدوام - مطبوساً وموضوع نزاع. ذلك أنه ما أن يتوقف التفكير في حظر المحارم ضمن التعارض طبيعة/ ثقافة، حتى لا يعود بإمكاننا القول بأن هذا الحظر واقعة فاضحة ونواة من الكثافة داخل شبكة من الدلالات الشفافة، فهو ليس فضيحة تصادفها ونقع عليها في حقل التصورات التقليدية، إنه ما بفلت من هذه التصورات وبسببها، بالتأكيد، ومن المحتمل أن يكون بمثابة شرط إمكانها. قد يكون بإمكاننا القول إن يحمل التصورية (Conceptuakite) الفلسفية التي نقيم نسقاً واحداً مع التعارض: طبيعة/ ثقافة، وجدت لتبقي ما يجعلها ممكنة، ضمن اللافكر فيه، نعتي الأصل في حظر ارتكاب المحارم.

لقد أوردنا هذا المثال بسرعة مفرطة، وما هو سوى مثال ضمن أمثلة أخرى، إلا أنه يظهر لنا منذ الآن أن اللغة تحمل في ذاتها ضرورة نقدها لنفسها. والحال أن هذا النقد يمكن أن يجري تبعاً لاثنتين وله طريقتين. إذ يمكننا أن ننبئ، لحظة إحساسنا بحدود التعارض: طبيعة/ ثقافة، إلى مسألة تاريخ هذه التصورات مساهمة نسقية صارمة. وتلك بادرة أولى. ومثل هذه المسألة النسقية والتاريخية لن تكون بادرة فيلولوجية ولا بادرة فلسفية بالمعنى الكلاسيكي هاتين الكلمتين. فأن نشغل بالتصورات المؤسسة لجمل تاريخ الفلسفة وأن تفككها، لا يعني أننا نقوم بعمل عالم فيلولوجي أو مؤرخ كلاسيكي للفلسفة. ولا شك أن هذه أجراً طريفة، رغم ما يظهر، لأن نخطو خطوة خارج الفلسفة. [إلا] أن التفكير في الخطو خارج الفلسفة، أموص بكثير مما يتصوره، عموماً، أولئك الذين يعتقدون، وبسخر، أنهم قد قاموا به منذ زمن بعيد، والذين غاصوا، بصفة عامة، في الميتافيزيقا عبر جعل من الخطاب الذي يزعمون أنهم خلصوه منها.

وقد يمكن الاختيار الآخر - الذي اعتقد أنه بطابق طريقة لبقي ستروس مطابقة أكبر - في المحافظة على كل هذه التصورات القديمة ضمن نظام الاكتشاف التجريبي - قصد تجنب ما قد يوجد في البادرة الأولى من عقم -

مع قضيح حدود هذه التصورات هنا أو هناك، باعتبارها أدوات لانزال صالحة للاستعمال. إنما لم نعد نعطها أية قيمة حقيقية ولا أية دلالة صارمة، وقد نكون مستعدين للتخلي عنها عند الحاجة، إذا ظهرت لنا أدوات أخرى أكثر ملاءمة. وفي انتظار ذلك، نحن نستغل فعاليتها النسبية ونستعملها لتدبير الآلة القديمة التي تسمى إليها والتي تكون هي الأخرى، أجزاء منها. هكذا نتخذ لغة العلوم الإنسانية ذاتها. وهكذا يعتقد لبني ستروس أنه يستطيع الفصل بين المنهج والحقيقة، بين أدوات المنهج والدلالات الموضوعية التي تستهدفها. ولعلنا نكاد أن نقول بأن هذا هو أول إثبات لبني ستروس، أو أنه، على أي حال، كلمته الأولى في كتاب «البنات»: «وبدا في فهم أن التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المجتمعية (سقوط اليوم، وعن طواعية أكبر: الحالة الطبيعية والحالة الثقافية)، وفي غياب دلالة تاريخية ممكن قبولها، يتقدم لنا قيمة تبرر، وعلى نحو كاف، استعمالها من طرف علم الاجتماع الحديث، باعتبارها أداة منهجية».

وسبطل لبني ستروس وياً، دائماً، لهذا المقصد المزروع: أي المحافظة على ما يتقدم قيمة حقيقية قصد استعماله كأداة. فهو، من جهة، سيمتد فعلاً في إنكار قيمة المعارض: ضيقه/نفاذه. وسيرد كتبه والفكر المتوحش، بعد كتاب «البنات» بأزيد من ثلاث عشرة سنة، وبأمانة، النص الذي قرأه قبل قليل: «يبدو لنا اليوم أن المعارض بين الطبيعة والثقافة، الذي ألحنا عليه في السابق، ذو قيمة متاهجة على الخصوص». وهذه القيمة المتاهجة ليست مثيرة باللائمة «الأنطولوجية»، كما يمكننا القول إن لم نحذر، هنا، من هذا المفهوم إنه: «قد لا يكفينا اختزال إنسانيات خصوصية في إنسانية عامة: فهذه المحاولة الأولى تمهد لمحاولات أخرى... بنحتم على العلوم الدقيقة والطبيعة القيام بها، وهي: إعادة دمج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية، إعادة دمج الحياة في مجموع شروطها الفيزيو-كيمياوية» (ص: 327).

وهو يقدم، من جهة أخرى، في كتاب «الفكر المتوحش» دائماً، ونحت اسم ترقيع، ما يمكننا تسميته بخطاب هذا المنهج. ويقول لبني ستروس إن المرفع هو ذلك الذي يستعمل «الوسائل المتوفرة لديه»، أي الأدوات التي يجدها في متناوله وعلى مقربة منه، والتي كانت موجودة هناك قبلاً، والتي لم تكن مصممة خصيصاً من أجل إجراء العملية المستخدمة لها والتي يحاول نكيهها

معها عبر بعض التلمسات، دون أن يتردد في تغييرها كلما بدا ذلك ضرورياً، وفي تجريب عدة أدوات مرة واحدة، حتى وإن كان أصلها وشكلها غير متجانسين، الخ. هناك، إذن، نقد للغة على هيئة ترقيع، بل لقد قيل بأن الترقيع، كان هو اللغة النقدية بالذات، وعلى الأخص لغة النقد الأدبي: إنني أفكر هنا في نص ج. جينيت (G. Genette)، «البنوية والنقد الأدبي»، الذي نشر في مجلة «لارك» (L'Arc)، تكريباً لليفي ستروس، حيث يقول بأن تحليل الترقيع يمكن «تطبيقه حرفياً تقريباً» على النقد، وعلى «النقد الأدبي» بصورة أخص. (أعيد نشره في كتاب «Figures»، سوي، باريس، ص: 145).

إذا نحن أطلقنا كلمة ترقيع على ضرورة استعارة تصوّرنا من نص ذي مبررات متماسك أو منهج هذا القدر أو ذاك، فيجب علينا القول بأن كل خطاب مرقع. وينبغي للمهندس، الذي يعارضه ليفي ستروس بالمرقع، أن يبني كلية لغته، تركيباً ومعجباً. هذا المعنى فإن المهندس أسطورة، أي ذات لعلها هي الأصل المطلق لخطابها الخاص، الذي تبنيه «بكل أجزائه»؛ ولعلها هي خالقة الكلمة، بل لعلها هي الكلمة ذاتها. إن فكرة المهندس الذي قطع الصلة بكل ترقيع هي، إذن، فكرة لاهوتية؛ ومادام ليفي ستروس يقول لنا، في مكان آخر، بأن الترقيع أسطوري شعري، فمن المؤكد أن المهندس أسطورة أنتجها المرقع. وما أن نتخلى عن اعتقادنا بمثل هذا المهندس وبخطاب يقطع الصلة بالتلقي التاريخي، وما أن نقبل بأن كل خطاب تام ينحصر في ترقيع معين، وبأن المهندس أو العالم هما نوعان من المرقعين أيضاً، فإن فكرة الترقيع ذاتها تصبح مهددة، وتحلل الاختلاف الذي كانت تكتسب معناها فيه.

وسيرد ذلك الخيط الثاني الذي قد يوجّهنا فيما يحاك هنا.

إن ليفي ستروس لا يصف نشاط الترقيع باعتباره نشاطاً ذهنياً فحسب، بل وباعتباره نشاطاً أسطورياً شعرياً. فنقرأ في «الفكر المتوحش» (ص: 26): «إن بإمكان التفكير الأسطوري، مثله مثل الترقيع على الصعيد التقني، أن يصل إلى نتائج باهرة وغير متوقعة على الصعيد الذهني، والعكس بالعكس، إذ غالباً ما لاحظنا الطابع الأسطوري الشعري للترقيع».

والحال أن مجهود لبني ستروس الالاف للنظر لا يكمن فقط، وخاصة في أكثر أبحاثه الحالية، في اقتراح علم ينتمي للأساطير وللفعالية الميثولوجية، وإنما يظهر بمجهوده، أيضا - وأكاد أقول قبل كل شيء - في المكانة التي يعطيها لخطابه الخاص عن الأساطير، [أي] لما يسميه «ميتولوجيته». فهذه هي اللحظة التي يتأمل فيها خطابه عن الأساطير ذاته، ويستند نفسه. وهذه اللحظة، أي هذه المرحلة الحرجة، تتم، طبعا، كل اللغات التي تنقسم مجال العلوم الإنسانية. لماذا يقول لبني ستروس عن «ميتولوجيته»؟ إننا نمش هاهنا، ومن جديد، على خاصية الترقيع الأسطورية الشعرية. فعلا، فإن ما قد يفتنا أكثر في هذا البحث النقدي عن مكانة جديدة للخطاب، هو التخلي الصريح عن كل إحالة على مركز، أو موضوع، أو مرجع ذي حظوة، أو أصل أو بداية مطلقة. ولعل بإمكاننا تتبع موضوع هذا الانزياح عن المركز عبر مجمل استهلال كتابه الأخير عن «الشيء والطبخ». وسأتناول منه بعض المعالم فحسب:

1 - إن لبني ستروس يعترف، أولاً وقبل كل شيء، بأن أسطورة البورورو (bororo)، التي يسميها، هنا، باعتبارها «أسطورة مرجعية»، لا تتحقق هذا الاسم ولا هذا تناول، وبأنها تسمية خادعة وتطبيق تعسفي. إن هذه الأسطورة لا تتحقق، مثلها مثل أية أسطورة، حظوتها المرجعية: والقواقع أن أسطورة البورورو، التي تشير إليها من الآن فصاعداً باسم الأسطورة المرجعية، ليست، وكما سنحاول توضيح ذلك، سوى تحويل متقن، دهباً الفدر أو ذاك، لأساطير أخرى صادرة إما عن نفس المجتمع أو عن مجتمعات قريبة منه أو بعيدة عنه. بالتالي كان من المشروع أن نختار أي تمثل للمجموعة باعتبارها نقطة انطلاق. ومن وجهة النظر هذه فإن أهمية الأسطورة المرجعية لا ترتبط بظاهرها النموذجي، بل ترتبط، بالأحرى، بموقعها غير المتكتم ضمن المجموعة (ص: 10).

2 - لا وجود لوحدة أو مصدر مطلق للأسطورة. فالبيرة أو المصدر هما، دائماً، ظلال أو إمكاناتان يتعذر الامساك بهما، ويتعذر تحيينهما، ولا وجود لهما بدءاً. كل شيء يبدأ بالبنية أو الظهر العام أو العلاقة. ولا يمكن للخطاب عن

بنية لا مركز لها، هي الأسطورة، أن يملك، هو نفسه، موضوعاً أو مركزاً مطلقين. وينبغي له، حتى لا يفوته شكل الأسطورة وحركتها، أن يتجنب هذا العنف الذي قد يكمن في مركزة لغة تصف بنية غير ذات مركز، يجب، إذن، أن نتخلّى هنا عن الخطاب العلمي أو الفلسفي، عن المجال المعرفي (L'épistémè) الذي يملك حاجة مطلقة، بل هو الحاجة المطلقة، الى العودة الى المصدر، الى المركز، الى الأساس، الى المبدأ، الخ. وينبغي لخطاب الأساطير البنائي، أي للخطاب الأسطوري المنطقي، وفي تعارض مع الخطاب المعرفي، أن يكون هو نفسه خطاباً أسطورياً الشكل. يجب أن يكون له شكل ما يتحدث عنه. وهذا هو ما يقوله ليفي ستروس في كتابه «النبي والمطبوخ» الذي أود، الآن، أن أقرأ صفحة طويلة وجميلة منه :

«نطرح دراسة الأساطير، فعلاً، مشكلة مناهجية، وذلك نظراً لكونها لا تستطيع التقيّد بالمبدأ الديكارتي [المتعلق] بتقسيم الصعوبة إلى القدر من الأجزاء الضروري لحلها. ولا يوجد حدّ حقيقي للتحليل الأسطوري، لا توجد وحدة سرّية يمكن الإمساك بها عند نهاية عمل التحليل. فالموضوعات تتضاعف الى ما لا نهاية له. وعندما ننظر أننا فصلنا بعضها عن البعض الآخر وأننا عزلناها عن بعضها بعضاً، نلاحظ أنها تتلاحم نتيجة استجابتها لآغراءات بعض القراءات غير المتوقعة. وبالتالي فإن وحدة الأسطورة ليست سوى وحدة نزاعة واسقاطية، لا تعكس أبداً حالة من حالات الأسطورة أو لحظة من لحظاتها. إنها ظاهرة خيالية يستتبعها مجهود التأويل، ويكمن دورها في إعطاء الأسطورة شكلاً تركيبياً، وفي الحيلولة بينها وبين الذوبان في فوضى الأضداد. ولعل بإمكاننا القول، إذن، بأن علم الأساطير علم لا يتفكك، مع أخذنا هذا المصطلح القديم بمعناه الواسع الذي يسمح به علم الاشتقاق، والذي يقبل في تعريفه دراسة الأشعة المنعكسة مع دراسة الأشعة المنكسرة. لكن الانعكاسات المقصودة هنا، وخلافاً للتفكير الفلسفي الذي يزعم العودة الى منبعه، همّ أشعة لا بؤرة لها غير البؤرة الافتراضية... وكان على مشروعنا الذي يُعتبر، هو الآخر، مفرطاً في الاختصار ومفرطاً في الطول، أن يرضخ - في محاولته تقليد حركة الفكر الأسطوري العفوية - لمنطلقاته ويحترم إيقاعه. هكذا يكون هذا الكتاب عن الأساطير، أسطورة بطريقته

[الخاصة] . وهو تأكيد سيعود إليه فيما بعد (ص: 20) : «وبما أن الأساطير تقوم، هي نفسها، على قوانين من الدرجة الثانية، (مادامت قوانين الدرجة الأولى هي تلك التي تتكوّن منها اللغة)، فإن هذا الكتاب قد يقدم، تبعاً لذلك، مسودة قانون من الدرجة الثالثة، هدفه هو تأمين قابلية العديد من الأساطير للترجمة المتبادلة. لهذا السبب لن نكون مخطئين في اعتبارنا إياه أسطورة: أي أسطورة الميثولوجيا بصورة من الصورة. فمن طريق هذا الغياب لكل مركز حقيقي وثابت للمخاطب الأسطوري أو الميثولوجي قد يجد النموذج الموسيقي، الذي اختاره ليفي ستروس لتأليف كتابه، تبريره. فغياب المركز يعني، هنا، غياب الموضوع وغياب المؤلف: وهكذا تبدو الأسطورة والعمل الموسيقي وكأنهما رئيساً جوقة موسيقية يكون المستمعون إليها هم المتفانون الصامتون. وإذا سئلنا عن المكان الذي توجد به بؤرة العمل الحقيقية، ينبغي أن نجيب بأن تحديد هذا مستحيل. فالموسيقى والميثولوجيا تواجهان الإنسان بموضوعات افتراضية، يكون ظلها وحده فعلياً... إذ ليس للأساطير مؤلفون...» (ص: 25).

ها هنا، إذن، يضطلع الترقيع الاثنوغرافي، طواعية، بوظيفته الأسطورية الشعرية. لكنه يُبرز، في نفس الآن، المقتضى الفلسفي والايستيمولوجي [القاضي بضرورة] المركز، باعتباره مقتضى ميثولوجياً، أي باعتباره وهما تاريخياً.

ومع ذلك فإننا لا نستطيع، إذا نحن سلّمنا بضرورة مبادرة ليفي ستروس، أن نتجاهل مخاطرهما. وإذا كان المنطق الميثولوجي ميثولوجياً شكلية، فهل تساوى قيمة كل الخطابات عن الأساطير؟ هل ينبغي لنا أن نخل عن كل مطلب إبيستيمولوجي يمكننا من التمييز بين عدة خصائص يملكها الخطاب عن الأسطورة؟ إنه سؤال كلاسيكي، لكنه لا مفر منه. ولا يمكننا الإجابة عنه. وأعتقد أن ليفي ستروس لا يجيب عنه - مادام لم يُطرح بوضوح مشكل العلاقات بين الموضوعة الفلسفية (Philosophème) أو النظرية (Théo-rème) من جهة، والموضوعة الأسطورية (Mythème) أو القصيدة الأسطورية من جهة أخرى. وهذه ليست مسألة بسيطة. وفي غياب طرح هذا المشكل

طرحاً واضحاً، سيحكم علينا بتحويل الانتهاك المزعوم للفلسفة الى خطأ غير ملحوظ داخل الحقل الفلسفي. وقد تكون النزعة التجريبية هي [ذلك] الجنس الذي تشكل هذه الأخطاء، دائماً، أنواعه. وقد تتحول المفاهيم العابرة للفلسفة (Trans-philosophiques) الى سذاجات فلسفية. ولعل بإمكاننا توضيح هذه المخاطرة عبر أمثلة كثيرة، أي عبر مفاهيم: العلامة والتاريخ والحقيقة، الخ. وما أريد التشديد عليه، هنا، هو، فقط، أن العبور الى ما وراء الفلسفة لا يكمن في قلب صفحة الفلسفة، (إذ غالباً ما يؤدي بنا هذا الى أن نتفلسف على نحو سيء) بل في مواصلتنا لقراءة الفلاسفة بطريقة معينة. أما المخاطرة التي أتحدث عنها فيقوم ليقي ستروس دائماً بتحملها، وهي ثمن مجهوده بالذات. وقد قلت إن النزعة التجريبية كانت الشكل السجلي لكل الأخطاء التي تُهدد خطاباً ما يزال يريد نفسه علمياً، لدى ليقي ستروس على الخصوص. والحال أننا إذا أردنا طرح مشكلة النزعة التجريبية والترقيع، في العمق، فلاشك أننا قد نتوصل بسرعة كبيرة الى قضايا متناقضة تمام التناقض، فيما يخص مكانة الخطاب ضمن الاثنولوجيا البنائية. فمن جهة، تعتبر النزعة البنيوية نفسها، عن حق، وبالتحديد، بمثابة نقد النزعة التجريبية ذاته. لكن لا يوجد، في نفس الآن، كتاب، أو دراسة، لليقي ستروس لا يطرح نفسه باعتباره محاولة تجريبية يمكن لمعلومات أخرى أن تأتي دائماً لتكملها أو لتدحضها. فالخطاطات البنائية تقترح، دائماً، باعتبارها فرضيات صادرة عن كمّ متناهٍ من المعلومات، وتخضع لامتحان التجربة. وبإمكان نصوص عديدة أن توضح هذا الادعاء المزدوج. لثلفت مرة أخرى نحو استهلال «النيء والمطبوخ» حيث يبدو جيداً أنه إذا كان هذا الادعاء مزدوجاً فلأن الأمر يتعلق هنا بلغة عن اللغة: «إن النقاد الذين قد يؤاخذوننا على عدم شروعتنا في [إنجاز] جرد شامل للأساطير الأمريكية - الجنوية قبل تحليلها، يسقطون في تفسير مغلوط وخطير لطبيعة هذه الوثائق ودورها. ذلك أن مجموع أساطير ساكنة معينة هو من مرتبة الخطاب. وما لم نحمد هذه الساكنة، جسدياً أو معنوياً، فإن هذا المجموع لن يُقفل قط. إن الأمر، هنا، يعادل مؤاخذتنا علماً لغوياً على كتابة نحو لغة ما دون تسجيل مجمل الألفاظ التي تم النطق بها منذ أن وجدت هذه اللغة، ودون معرفة التبادلات اللفظية التي ستطرأ عليها

مادامت موجودة. وتبرهن التجربة على أن عدداً تافهاً من الجمل... يمكن العالم اللغوي من بلورة نحو للغة التي يدرسها. بل إن نحواً جزئياً أو مسودة نحو، يمثلان مكتسبات ثمينة إذا ما تعلق الأمر بالسن مجهولة. فالنحو لا يؤخر الكشف عن نفسه بانتظار أن يتم إحصاء سلسلة غير محددة، نظرياً، من الأحداث، لأنه يكمن في متن القواعد التي تنظم تولدها. والحال أننا أردنا، وبالتحديد، وضع مسودة لنحو ميثلوجيا أمريكا الجنوبية. وأن تأني نصوص جديدة لاغناء الخطاب الأسطوري، فيكون ذلك مناسبة لمراقبة أو تعديل الطريقة التي تمت بها صياغة بعض القوانين النحوية، وللتخلي عن بعض منها واكتشاف قوانين جديدة. غير أنه لا يمكن لنا، ومهما يكن من أمر، أن نواجه الحاجة إلى خطاب أسطوري كامل. فقد رأينا، قبل قليل، أن هذه الحاجة لا معنى لها (ص: 15 - 16). ومن ثم فإن التجميع يحدّد باعتباره غير مجدٍ أحياناً، وباعتباره مستحيلاً أحياناً أخرى. وذلك يتوقف، بلاشك، على أن هناك طريقتين للتفكير في حدّ التجميع. وسأقول، مرة أخرى، إن هذين التحديدين يتعايشان بكيفية غير صريحة ضمن خطاب ليني ستروس. إذ يمكن أن نقضي باستحالة التجميع في الأسلوب الكلاسيكي: وحيثُ سنذكر المجهود التجريبي لموضوع أو خطاب متّهِ يلهث، دون جدوى، وراء غنى لا متناهية، يعجز أبداً عن التحكم فيه. وثمة ما يتجاوز، بل وما يفرط في تجاوز ما بوسعنا قوله. لكن بإمكاننا أن نحدّد اللاتجميع بطريقة أخرى: لا ضمن مفهوم التناهي باعتباره دعوة للتجربة، بل ضمن مفهوم اللعبة. وإذا لم يعد للتجميع من معنى هنا، فليس ذلك لأنه لا يمكننا تغطية لا تنتهي حقل ما بنظرة أو بخطاب متناهين، وإنما لأن طبيعة الحقل - أي اللغة، ولغة متناهية - تستبعد التجميع: فهذا الحقل هو، فعلاً، حقل لعبة، أي [حقل] استبدالات لا متناهية داخل سياق مجموعة متناهية. وهذا الحقل لا يسمح بهذه الاستبدالات اللامتناهية إلا لكونه متناهياً، أعني أنه، عوض أن يكون حقلاً لا ينضب، كما هو الحال في الفرضية الكلاسيكية، عوض أن يكون مفرط الاتساع، فإن شيئاً ما ينقصه، أي ينقصه مركزٌ يوقف لعبة الاستبدالات ويؤسسها. وبوسعنا القول، ونحن نستعمل بدقة هذه الكلمة التي تمحى دلالتها الشائنة في اللغة الفرنسية دائماً، بأن حركة اللعبة هذه، التي يتيحها نقص المركز أو الأصل وغايتها، هي حركة الاضافة (La supplémentarité).

ولا نستطيع تحديد المركز واستيفاء التجميع لأن العلامة التي تعرض المركز، وتنضاف إليه، وتقوم مقامه عند غيابه، هذه العلامة تضاف، تأتي بصفتها زائدة، باعتبارها إضافة (Supplément) إن حركة الدلالة تضيف شيئاً ما، مما يؤدي إلى وجود شيء زائد دائماً، لكن هذه الإضافة إضافة علانية لأنها تأتي لتعرض وتكمل نقصاً من ناحية المدلول. ورغم أن لبقّي ستروس لا يستعمل كلمة إضافي مع تشديده - كما أقول أنا هنا - على المحامي الممنى الملتزم بتلا ما من معناها بشكل غريب، فإنه ليس صدفة أنه يستعمل هذه الكلمة مرتين في «مدخله لأهوال موسى Mauss» حين يتحدث عن «غزارة الدال بالمقارنة مع المدلولات التي يمكنها أن تقوم عليها»: «إن الإنسان، في سببه لفهم العالم، يتوفر، إذن، وبشكل دائم، على فائض من الدلالة (يزوجه بين الأشياء تبعاً للقوانين لمحض التفكير الرمزي الذي تعود دراسته إلى الأنثولوجيين واللسانيين). إن هذا التوزيع لحصة إضافية - إذا كان لنا أن نميز على هذا النحو - توزيع ضروري تماماً لكي يبقى الدال أجهز والمدلول المعاني، في النهاية، مع بعضها ضمن علاقة التكامل التي هي شرط التفكير الرمزي بالذات» (ولاشك أننا نستطيع أن نبن أن هذه الحصة الإضافية للدلالة هي أصل الحساب (calcul) بالذات). وتظهر الكلمة من جديد في فقرة موابية، بعد أن يتحدث لبقّي ستروس عن «هذا الدال العائم الذي هو استبعاد لكل تفكير متناه: «وبعبارة أخرى، فإننا نستلهم مبدأ مرس (Mauss) [الذي يقول] بأنه يمكن لنا النظر إلى جميع الظواهر الاجتماعية نظرتنا إلى اللغة، لكي نرى في «المانا» و«الواكان» و«الأوراندا» [القوى الطبيعية الخفية] وتصورات أخرى من نفس النوع، التعبير الواعي عن وظيفة دلالية دورها هو تمكين التفكير الرمزي من العمل رغم التناقص الخاص به. هكذا نفكر التناقضات التي يتمدر حلها في الظاهر والمرتبطة بهذا المفهوم... [الذي هو] قوة وعمل، ميزة وحالة، مصدر وصفة وفعل في نفس الآن؛ مجرد وملمس، كلي الوجود ومحسوسه. وفعلًا، فـ«المانا» هي كل ذلك معاً، أليس كذلك، بالضبط. لأنها لا شيء من كل ذلك: إذ هي مجرد شكل أو رمز، على نحو أدق، في حالته الخالصة، وقابل، بالتالي، لأن يُملا بأي محتوى رمزي؟ قد يكون ذلك - ضمن هذا النسق من الرموز التي تشكل كل كوزمولوجيا - مجرد قيمة رمزية صفر، أي علامة تسجل ضرورة محتوى رمزي إضافي [التشديد مني، ج. د.]

إلى المحتوى الذي يشحن المدلول أصلاً، لكنها تستطيع أن تكون قيمة عادية شريطة أن تظل جزءاً من الاحتياطي الجاهز، وألا تكون لفظة زمرة كما يقول علماء الفونولوجيا (ملحوظة: «لقد سبق للسانين أن استدرجوا إلى صياغة فرضيات من هذا النوع. هكذا فإن «الفونيم صفر يتعارض مع كل فونيمات اللغة الفرنسية الأخرى، لكونه لا يتضمن أي طابع تفاضلي ولا أية قيمة صوتية ثابتة. في حين تكمن وظيفة الفونيم صفر الخاصة به في معارضة غياب الفونيم» (هاكسبون Jackobson ولوتز Lotz). ولعلنا نكاد نقول نفس الشيء تقريباً عند تبسطنا للتصور المطروح هنا، والقاتل بأن وظيفة مفاهيم من نوع «المائة» تكمن في معارضتها لغياب الدلالة، دون أن تتضمن في ذاتها أية دلالة خاصة).

فغزارة الدائن، أو خاصيته الإضافية، تتوقف، إذن، على تناه ما، أي على نقص يجب تكميله.

حينئذ نفهم لماذا يُعتبر مفهوم اللعبة مفهوماً هاماً لدى ليفي ستروس. إن الإحالات على كل أنواع الألعاب، وعلى لعبة «الزوليت» بوجه خاص، متواترة جداً وخاصة ضمن مؤلفاته ومعالومات، «المعرفي والتاريخي»، والفكر المتوحش. والحق أن هذه الاحادة على اللعبة هي [إحانة] مأخوذة، دائماً، ضمن توتر ما.

توتر مع التاريخ، أولاً. وهي مشكلة كلاسيكية استنفذت الاعراضات حوها. سائبر، فقط، إلى ما يبدو لي أنه شكلية المشكلة: لقد قام ليفي ستروس، عبر اختزاله للتاريخ، بدحض مفهوم كان، دائماً، متواطئاً مع مبادئها غائبة وأخرى، أي أنه دحض، وعلى نحو مفارق، فلسفة الحضور تلك التي اعتقد البعض أن من الممكن معارضتها بالتاريخ. لقد كان تحديد اللكائن يتطلب دائماً موضوعاتية (Thématique) التاريخانية، باعتبارها حضوراً، ضمن الفلسفة، حتى وإن بدا أنها لم تدخل إليه إلا في وقت متأخر. ويمكننا أن نوضح، عن طريق علم الاشتقاق أو بدونه، ورغم النداء الكلاسيكي الذي يعارض بين هذه الدلالات في مجمل الفكر الكلاسيكي كله، أن مفهوم المجال المعرفي قد كان دائماً يدعو مفهوم التاريخ (istonal) إذا كان التاريخ هو، دائماً، وحدة الصيرورة، باعتباره تقليداً للحقيقة أو تطور العلم الموجه نحو

امتلاك الحفظة ضمن الحضور، والحضور في الذات، نحو المعرفة ضمن الوعي بالذات. لقد كان التفكير في التاريخ يتم دائماً باعتبار أن هذا حركة إعادة للتاريخ، واشتقاق بين حاضرين. لكن، إذا كان مشروعا أن ترتاب في مفهوم التاريخ هذا، فإننا نعرض أنفسنا - ونحن نخترله دون أن نطرح المشكلة المشار إليها هنا طرحاً واضحاً - للسطو مجدداً في لائتاريخانية كلاسيكية الشكل، أي في لحظة محدثة من تاريخ التمايزيقا. هذه هي، كما يبدو لي، المشكلة الجبرية (Agénétique) للمشكلة. وبصورة أكثر تعيناً يجب أن نعترف بأن احترام البنائية والأصالة الداخلية للبنية، في عمل لبني ستروس، يصطربنا لتحديد الزمن والتاريخ. ذلك أن ظهور بنية جديدة ونسق أصلي، مثلاً، يتم دائماً - وهذا هو شرط خصوصية البنائية بالذات - عن طريق قطعة مع ماضيه وأصله وسببه. ولا يمكننا، بالتالي، وصف خاصية التنظيم البنيائي إلا بإعمالنا لشروطه الماضية لحظة هذا الوصف بالذات: أي بإغفال طرح مشكل الانتقال من بنية إلى أخرى، ووضوح اشتقاق بين قوسين. إن مفهوم الصدفة والانقطاع، في هذه اللحظة «البشرية»، مفهومان ضروريان. وغالباً ما يلجئ لبني ستروس، عملياً، إليهما، كما هو الشأن، مثلاً، بالنسبة للغة، وهي بنية البنية التي يفرض عنها في ومدخل أعمال موس، بأنها لم تكن لتظهر إلا دفعة واحدة: «إن اللغة، مهما كانت لحظة وظروف ظهورها على صعيد الحياة الحيوانية، لم تكن لتظهر إلا دفعة واحدة. ولم يكن للأشياء أن تكتسب دلالتها بالتدريج. لقد حصل انتقال من طور لم يكن فيه معنى لأي شيء إلى طور آخر اكتسب فيه كل شيء معنى ما، وذلك تبعاً لتحويل لا يتم دراسته العلوم الاجتماعية وإنما هم البيولوجيا وعلم النفس». الشيء الذي لا يمنع لبني ستروس من الاعتراف ببطء التحولات الوقائية ونفجها وعمليها الدؤوب، أي بالتاريخ (في كتاب «العرق والتاريخ»، مثلاً). لكنه يتوجب عليه، حسب مبادرة هي أيضاً مبادرة روسو وهوسرل، «أن يمد كل الوقائع»، في اللحظة التي يريد أن يمسك فيها، من جديد، بخصوصية الجمهورية لبني ما. وكان ينبغي له، مثله مثل روسو، أن يتأمل دائماً في أصل بنية جديدة على منوال الكارثة - أي اضطراب الطبيعة ضمن الطبيعة، والانقطاع الطبيعي للسلسل الطبيعي، والانزياح عن الطبيعة.

(١٦) تؤثر اللعبة مع التاريخ، وتؤثر اللعبة، أيضاً، مع الحضور. فاللعبة هي تمزيق الحضور. وحضور عنصر ما هو، دائماً، إحالة دالة واستماضة تتجمل ضمن نسق من الاختلافات، وهو حركة سلسلة ما. فاللعبة هي، دائماً، لعبة غياب وحضور، ولكن، إذا أردنا التفكير فيها بشكل جذري، فينبغي التفكير فيها قبل تعاقب الحبار بين الحضور والغياب؛ يجب تأمل الكائن باعتباره حضوراً أو غياباً انطلاقاً من إمكانية اللعبة لا العكس. والحال أنه إذا كان لقي ستروس قد أبرز، أحسن من غيره، لعبة التكرار وتكرار اللعبة، فإنا لا ننشأ نلاحظ لديه نوعاً من أخلاقية الحضور والحين إلى الأصل، والبراءة العتيقة والطبيعية، وطهارة الحضور وحضور الذات في الكلام، أخلاقية وحيناً بل وندماً غالباً ما يقدمها باعتبارها محفزاً للمشروع الانتولوجي عندما يتجه نحو المجتمعات العتيقة، أي [المجتمعات] النموذجية في نظره. وهذه النصوص معروفة جداً.

من هنا فإن هذه الموضوعية البنيوية للمباشرة المفترضة، والموجهة نحو الحضور، المفقود أو المسحوب، للأصل الغائب، هي توجه الحزين والسلمي والحنيني والمديب والبرسوي لفكر اللعبة؛ [موضوعية] قد يكون الاثبات البنائي - وهو الاثبات المرح للعبة الماء وبرادة الصبر، إثبات عالم من العلامات لا خطأ فيه ولا حقيقة ولا أصل، عالم مطروح لتأويل نقال - هو وجهها الآخر. بالتالي فإن هذا الاثبات يحدد اللا مركز لتحديد يختلف عن اعتباره فلدانا للمركز. وهو يثبت بلا أمان. ذلك أن هناك لعبة مؤكدة: لعبة تنحصر في استبدال أجزاء معطاة وموجودة وحاضرة. ويستسلم الاثبات، كذلك، ضمن الصدفة المطلقة، للإيهام التكويني للأثر ومغامرته القوية.

هناك، إذن، تأويلان للتأويل وللبنية والعلامة واللعبة. يسمى أحدهما ويعلم بفك رموز حقيقة أو أصل يفتلان من اللعبة ومن نظام العلامة. ويعيش ضرورة التأويل كما لو كانت متنى. أما الآخر، والذي لم يندم موجهها نحو الأصل، فيثبت اللعبة ويحاول تجاوز الإنسان والتزعة الإنسانية. ملادام اسم الإنسان، هو اسم ذلك الكائن الذي كان يعلم - عبر تاريخ المينافيزها أو تاريخ الأنطولوجيا اللاهوتية، أي من خلال مجمل تاريخه - بالحضور الكامل للعبة وأساسها المظن وأصلها ونهايتها. إن هذا التأويل الثاني للتأويل،

والذي دلّنا نيتشه على طريقه، لا يبحث في الاثنوغرافيا، «الموحية بنزعة إنسانية جديدة»، كما كان يريد ذلك ليقي ستروس الذي أشير، مرة أخرى، الى «مدخله لأعمال موس».

قد يكون بإمكاننا، اليوم، أن ندرك، وعن طريق أكثر من علامة، أن هذين التأويلين للتأويل - غير القابلين للتصالح، وإن كنا نعيشهما معاً في آن واحد ونوفق بينهما ضمن اقتصاد غامض - يتقاسمان حقل ما نسميه، وعلى نحو جدّ إشكالي، العلوم الانسانية.

ولست أعتقد، من جهتي - وإن كان ينبغي لهذين التأويلين تعميق اختلافهما وشحذ استعصائهما على الاختزال - أنه يتوجب علينا اليوم أن نختار. وذلك لأننا نوجد، أولاً، في منطقة - لنقل مرة أخرى، وعلى نحو مؤقت، منطقة التاريخية - تبدو فيها مقولة الاختيار جدّ سطحية. ولأنه يجب، ثانياً، أن نحاول، وقبل كل شيء، التفكير في الأرضية المشتركة وفي الإرجاء - الاختلاف (Différance) لهذا الاختلاف الذي لا يقبل الاختزال. ولأن هاهنا نوعاً من المسائل، لنقل إنه لازال تاريخياً، لا نقوم اليوم سوى باستشفاف تصوّره وتشكّله ومدة عمله وعمله. وأنا أقول هذه الكلمات، طبعاً، وعيناي ملتفتان نحو عمليات الولادة؛ لكنها ملتفتان أيضاً، نحو أولئك الذين يُشبحون بأبصارهم، في مجتمع لا أبعد نفسي منه، أمام الذي لا اسم له بعد، ولكنه يعلن عن نفسه، وإن كان لا يقوى على ذلك - مثلاً هو ضروري أثناء حدوث كل ولادة - إلا في نوع اللانوع، وفي الهيئة الشائنة، البكاء، الطفلية والمرعبة للفضاعة.

نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعش

(●) العنوان الأصلي للنص:

«La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines».

عن «الكتابة والاختلاف» (L'écriture et la différence) سوي. باريس، 1967، (ص ص: 409-428).

رولان بارت

ويبقى مشكل المنهج - فبماذا يتعلق الأمر؟ إنه يتعلق بالعمود، من جديد، على النسق أو الأنساق التي يتبعها مجتمع ما في التصنيف⁽¹⁾: إن كل مجتمع بصرف الموضوعات على طريقته [الخاصة]، وتشكل هذه الطريقة ذات المعقول الذي تعطيه لنفسها: [ومن ثم]، ينبغي للتحليل السوسولوجي أن يكون بنائياً، لا لكون الموضوعات ميتة في ذاتها، وإنما لأن المجتمعات لا تكف عن بنيتها⁽²⁾. وفي الخلاصة، قد تكون الصنافة هي النموذج الكشفي لعلم اجتماع [يتناول] البنيات الفوقية. وإخالف أن الصنافة غير موجودة كعلم عام، حقاً، ثمة صنافات جزئية (نباتية، حيوانية، معدنية)، ولكن، فضلاً عن كون هذه التصنيفات مؤقتة (ولا شيء يصور الطابع التاريخي والأبديولوجي لصيغ الثوب تصورياً أحسن)، لتدوجة أن توليفاً للأشكال - لا يزال في انتظار [من] ينجزه - قد يتعلم بنفس القدر الذي يتعلم به تاريخ المصامير، وهو تاريخ لا يزال [البعض] متمسكاً به، فإنه لم نعد ملاحظتها على صعيد مجتمعنا الجماهيري: فنحن لا نعلم شيئاً عن الطريقة التي يصنف بها هذا المجتمع ويوزع ويزوج ويمارض الموضوعات اللاحدة التي يتجهها، والتي يشكل إنتاجها نفسه عملاً مباشراً من أعمال التصنيف. ويبقى علينا، إذن، إعادة تشكيل عدد هام من الصنافات الخاصة، بل يبقى علينا أيضاً أن نبني، انطلاقاً من ذلك، صنافة للصنافات، إذا صح لنا التعبير: ذلك أنه إذا ما كنا أمام مجتمع جماهيري حقاً، فنحن لن التسليم بأنه توجد هناك، وعلى الدوام، إما عدوى تسري من صيغة نموذجية للتصنيف إلى عدد لا يحصى من

(1) «إن أسس علم الاجتماعي يكمن، كما يبدو أن دوركهلم قد استنتج ذلك لبعيداً، في منطق اجتماعي». «الفكر المتوحش»، ص: 101.

(2) «قد تكون لعملية التبيين [...] فعالية باطنية، مهما تكن المبادئ والناحية التي تستلهمها». «الفكر المتوحش»، ص: 19.

الموضوعات، وإما تطابقت تشاكليه (homologiques) بين عدد من صيغ التبريب.

فما هي التبريبات التي يمكن للبحث العناني الكشف عنها؟ إنها ليست بالضرورة تلك التي يقدّمها لنا «الحس السليم» (رغم أن تبريبات «الحس السليم» هذه تحمل، هي نفسها، دلالتها). فإذا تناولنا المواد الغذائية الحديثة، صنفنا المترجمات حسب نمذجة عقلانية: [حيث] نضع الفواكه في جلب، والمشروبات في جلب آخر، إلخ⁽³⁾. هذا تبريب كسول ولفظي (فالامر يتعلق بنمذجة لغوية مُحدّدة زمرا [معينة] حينما وجدت اللفظة النوعية). ولكن كلود لبقي ستروس يظهر جيدا أنه بإمكاننا القيام بعملية تجميع أخرى: إن «منطقا إدراكيا» معينا سيؤدي إلى جمع الكرز البرّي والغرفة والونيلة (varille) والحكيمز (xerès) هنا، وشاي كندا، والخزامى، والموز هناك، [حيث] نعرض هنا مجددا، بالأسف، إلى ذلك، وضمن هذه التجميعات، على نتائج التحليل الكيميائي، ما دام هذا الأخير يكشف، ضمن أية زمرة من الزمر، عنصرا مشتركا (هنا مادة الكحوليد، وهناك بعض الأسرات (Esters)⁽⁴⁾). وقد تكون المهمة [الشعبة] بصفلة «سوسبرولوجية» هي إن تحديد العنور مجددا على أنساق الموضوعات التي يستهلكها المجتمع عبر اللغة، ووراءها، ولربما ضدّها أحيانا. وإذا كنا، ومن هذا المنظور، لا نترش نجهل كل شيء عن نظام تصوراتنا الغذائية، فإن اللون يزودنا ببعض الملاحظات راعنا. ولقد تناول كلود لبقي ستروس المسألة من منظور إثنولوجي، [حيث] تميزت ملاحظاته تميزا ناعما بتحليل دلالي لنصوص الموضة: ورغم المظاهر (حيث يبدو أنها تستعمل عددا كبيرا من الألوان)، فإن الموضة المعاصرة لا تعرف سوى زمريتين دالتين كبيرتين من الألوان (وهما زمريتان متعارضتان بالطبع): أي [زمرة] الألوان «الموسومة» (وهي اللون الزاهي)، و[زمرة] الألوان «المحايدة». [فإذا] اتساق المعقول وراء هذا التمازض بصورة ما، أصبح بإمكانه تقسيم نفس اللون بطريقة جيدة: [إذ] هناك سوادات لامعة، وأخرى داكنة؛ وهذا هو التمازض الدال لا التمازض القائم، مثلا، بين الأسود والأبيض.

(3) إن الأمر يتعلق إجمالا بتبريب «تجاري» قد يشكل الدكان الشخص حصته. لكننا نعلم أن ترميزا عدديا جديدا أخذ في التكوّن مع الحملات متعددة السلع.

(4) «الفكر المتوحش»، ص: 20.

ويبدو، من ثم، أن مقولات المفولات نوعية. ومن هنا، قد تنبع الأهمية القصوى للمعنى عليها مجدداً. وحول هذه النقطة، [نصادف] أهم إسهام منهجي أتى به كلود ليفي ستروس، وهو الإسهام الذي ستعرض طريقته أشد المقارنات، لا محالة، ما دام يمس المحرم الشكلي وهو - إذا شئنا - «فصله»، الأشكال من «الضامين» فصلاً جريئاً. وينبغي لنا أن نذكر هنا أن الإثنولوجيا لا تصف عادة، ولوحدها فحسب، تطابقات الملموس مع «غيره» (أي مع الأفكار والمعتقدات والمؤثرات)، وإنما بصمها أيضاً جزء هام من علم الاجتماع، على قدر معالجته هذه المشاكل، [حيث يأتي الوصف] في صورة رموز (وهي اللفظة التي كرسها علم الاجتماع). والحال أن الرمز يتحدد عبر الوحدة المتفرقة، إذا صح التعبير، بين ذات ومدلول يُقرأ نكافؤهما في المعنى، حيث لا شكل سوى التجسيد التمثيلي، بهذا القدر أو ذاك، لمضمون نوعي (نموذج أصلي لا واعي مثلاً). ويحاول أن يحل، محل هذه الصورة العميقة تقريباً لعلاقة البنية الثقافية بالبنية التحتية، صورة متوسمة لعلاقة الأشكال فيما بينها. وإذا درسنا أولاً، بعد كلود ليفي ستروس، «التفاوت التفاضلية» لأشكال مجتمع معين، وبعدها درسنا الطريقة التي تتجمع بها هذه الأشكال وتتطابق، حسب بعض طرائق المشاكلة⁽⁵⁾، فلعلنا نأمل في الوصول، لا إلى صور مبثورة للاجتماعي، وهي صورة سلبية ومثالية في آن معا، وإنما إلى هيكلي مبني من الوظائف الضرورية، ومن ثم، [نأمل] في إحلال علم اجتماع [يتناول] العلامات محل علم اجتماع [يتناول] الرموز؛ إذ أن العلامة، عكس الرمز، تتحدد فعلاً، لا عبر إسهامها التمثيلي والطبيعي بصورة ما في مضمون ما، وإنما، جوهرياً، عبر الخبر الذي تشغله ضمن نسق من الاختلافات (وهي تعارضات على المستوى الاسيديالي (paradigmatique)، ونشاركنا على المستوى النظري (syntagmatique). إن هذا النسق من العلامات هو انطباع الذي سيسم مجتمع ما به الواقعي، بل ويسم واقعه به. ويتعبّر آخر، إن توسط الملموس لا يتم على مستوى الصورة الجزئية، (أو الرمز)، بل على مستوى نسق عام للأشكال (أو العلامات). إن إثنولوجيا كلود ليفي ستروس، لا تفعل، عبر تقديمها لمنطق سوسولوجي، أو إذا كنا نفضل، تقديمها

(5) «إن التشابهات، إذا جاز لنا التمسك ليست هي التي تشابه، وإنما الاختلافات»، «الطوطمية اليوم»، ص. 111.

للسيمياء (لا لنظرية رمزية ما)، سوى الاتجاه رأساً إلى مشكل ظل، على الدوام، يضايق علم اجتماع البنيات التحتية مضايقة كبيرة، ألا وهو مشكل التوسط الذي يضعه المجتمع بين الواقعي وصوره. وإلى حد الآن، يبدو أن هذا التوسط تم تصوّره على نحو قاصر جداً. إذ لم يُحلّ لجوء علوم الاجتماع، [الأخذة بالنظرة] التاريخية، إلى الجدل دون تصوّرها للصورة الجمعية وكأنها في العمق، نوع من النتائج المائل للواقعي، حسب الفكرة الضمنية القائلة بأن ما من مضمون إلا ويحدّد شكله تحديداً مباشراً. وبالعكس، فإن كلود ليفي ستروس يدعونا إلى وصف الأشكال التوسيطية التي يبلورها المجتمع وصفاً مستغنياً، وإلى إحلال أنساق جديدة من الدلالات، ذات الطابع التشاكلي، محل السلاسل السببية القديمة، ذات الطابع التناهي. هكذا، وبينما كان [الأخرون] يتساءلون، خلال مدة طويلة (ودون الوصول إلى نتائج تذكر)، عن العلات التي كانت تدفع عشيرة معينة إلى اختيار حيوان معين باعتباره طوطمها (وهو مشكل رمزي لا غائلي)، يقترح كلود ليفي ستروس مقارنة العلاقات بين العشائر بالعلاقات بين الحيوانات، بدل مقارنة العشيرة بالحيوان. وتختفي العشيرة والحيوان، باعتبار الأولى مدلولاً، والثاني دالاً: حيث يدل تنظيم بعضها على تنظيم البعض الآخر، وتحيل العلاقة الدلالية نفسها على المجتمع الواقعي الذي يبلورها. وبالمثل بإمكاننا أن نتصوّر (بفرض أن نوحى، ببساطة، أن هذا المنهج ممكن تطبيقه على مادة معاصرة) أن كل «دور» من الأدوار لا يحيل مباشرة، وضمن نسق من التصورات مثل نسق الصور الراهنة للملكية (التي نعلم أهميتها في الصحافة) على نموذج أصلي، اجتماعياً كان أم نفسياً، (الملك، أو الرئيس، أو الأب)، وبأن الدلالة لا تبدأ سوى على صعيد «العالم الملكي» (سواء أكان عائلة موسعة أم رهطاً «gens»)، باعتباره نسقاً شكلياً من الأدوار⁽⁶⁾.

ومن ثم، يبدو أنه بإمكاننا توسيع المنطق الاجتماعي الذي ينادي به كلود ليفي ستروس في نقطتين على الأقل (أي في خصوصية المقولات الدلالية، والتحليل الصوري للفوارق التفاضلية)، مع مراعاة الظروف، انطلاقاً من (6) إن «صورته» العائلة المالكة قد تفسر، ومن ثم، أن الدور المحاط بهالة الجاذبية قد يحظى به ملك أو ملكة دون تمييز، على شرط احترام توزيع الأدوار: فالزوج إليزابيث - فليب يشاكل الزوج الشاه - فرح مشاكلة تامة.

المجتمعات الإثنولوجية، ليشمل المجتمعات الاجتماعية. ويفنى مشكل الطبيعة الصورية هذا المنطق قائما. ويضن كلود ليفي ستروس، خلافا في ذلك حذر النموذج الإنساني، أن هذا الأمر يتعلق جوهريا بمنطق ثنائي⁽⁷⁾: فالعقل قد يبنى أزواجا من الحدود المتناقضة (من صف: موسوم/ غير موسوم)، ولكن ملدة هذه الأضداد قد لا تكون قارة، وقد تكون فيسها غير أنثروبولوجية بالطبع: إذ بإمكان مجتمع ما معارضة الأسود بالأبيض، وبإمكان مجتمع آخر معارضة الأسود الداكن بالأسود اللامع. فالثانية فرضية منطقية مغرية: ونحن نعرف نجاحاتها في الفيزيولوجيا، والإحيائية - الآلية، ولربما حتى في الفسيولوجيا نفسها. ومع ذلك، تظهر بعض الحدود قبلا، وتفرض بعض التوسيمات نفسها. حيث يرفض أ. مارتيني (A. Martini) الاعتراف لثانية المعارضات الفيزيولوجية بمكانة كونه، وقد أكمل و. ياكوبسون (R. Jakobson) خطاطة المعارض الثنائي (أ/ب) بإضافته حذبن مشتقين، أحدهما محاب (لا أ) ولا (ب)، والثاني مختلط ((أ) و(ب) في أن معا). وقد اعترف كلود ليفي ستروس نفسه مرارا بأهمية الحذف المحاب أو الدرجة الصفر⁽⁸⁾. وبإمكاننا التساؤل (وليست هذه سوى فكرة، وليست حتى فرضية) قيم إذا لم تكن المجتمعات الاجتماعية، وبالتحديد، في عقل المجتمعات الإثنولوجية التي قد يكون لها منطق ثنائي (حتى عندما تمارس الدرجة الصفر للعلامة)، لتجنى إلى تطوير أشكال منطقية أعقد (أو غير بارزة بكل بساطة)، [وذلك] إما عبر لجونها إلى حدود مشتقة من المعارض - الأم لجوها مفرطا، وإما عبر قدرتها على تحييل سلاسل من الحدود، أي في الخلاصة، عبر استبدالات (paradoxes) انتشائية قد بدخل فيها اللسان انقطاعا نسبيا جدا. وبالطبع، قد تكون المهمة الجمهورية، المطروحة على منطق اجتماعي مطبق على المجتمعات الحديثة، هي أن تفهم نموذجا منطقيا، في عمومته الأكثر صورية، نموذجا ثانيا، معقدا، تسليا أو غير تسلي، نموذجا تستعمله هذه المجتمعات للتأمل في واقعها،

(7) يتحدث كلود ليفي ستروس عن «بذوخ منطق يعمل بواسطة معارضة ثانية، ويتطابق مع التجليات الأولى للرسمية»، «الطوطمية اليوم»، ص: 145.
(8) خصوصا في مجال الحديث عن اللانا (maïnal) باعتبارها قيمة رمزية صفرا، ص: 145.
وسدحل إلى أعمال مارسيل موس (M. موس): «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا»، منشورات فرنسا الجامعية، 1960، ص: 49 وبعدها.

وقد يبقى مطروحا علينا، بالطبع، إثبات أن تعقيد الثانية أو تركها يتأنيان من كون مجتمعاتنا تميل إلى بلورة منطق أصيل، أو أن هذه ليست، وعكس ذلك، سوى طريقة لإخفاء ثنائية واقعية (ولكنها خجولة) تحت ظاهر عقل استدلالي خالص: ومن ثم، قد يشكل خلط الحدائث المنطقي سيرورة لتشيؤ تاريخي تماما. وكما تؤسس المجتمعات «البدائية» منطقها لكي تنتقل من الطبيعة إلى الثقافة. فإن المجتمعات الحديثة، عكس الأخرى، قد لا تفعل، عبر «طمس» منطقها، سوى الاختفاء وراء هذه العودة الأسطورية من الثقافي إلى الطبيعي، التي تطبع، بصورة مفارقة، أغلب أيديولوجيات زماننا وأخلاقياته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التحليل الصوري لا يمكنه أن يتخلف قط عن وظيفة العمل السوسيولوجي النقدية، ما دامت تحدد لنفسها، كمهمة، العثور، مجددا، وخلف علل المجتمع مع الجماهيري، أو إذا كنا نفضل، العثور، ضمن حكاياه، على المنطق الاجتماعي الذي تشكل هذه العلل قناعه، وهذه الحكايا وسيلة نقله.

ذلك أنه ينبغي لنا أن نشدد، نظرا لقوة المحرم الشكلي [السائد] داخل قسم بأكمله من مجتمعاتنا المثقف، على أن فكر كلود ليقي ستروس (وما يمكنه تقديمه، بالتالي، إلى علم اجتماع يتناول المعقول) فكر مسؤول مسؤولية عفيفة. ولكي ندين التحليل الصوري بدعوى أنه ليس سوى «غيب» بعيد عن التاريخ وعن الاجتماعي، ينبغي لنا أن نصادر على المطلوب، ونقرر أن الشكل لا مسؤول: وبالعكس، يبدو أن مجهود كلود ليقي ستروس [منصب] كله على توسيع حقل الحرية الإنسانية ليطال نظاما من الوظائف اشتهر إلى حد الآن بكونه خاليا من المعنى، أو تافها، أو محتوما. وإذا ما اقتصرنا على المؤلفين اللذين أشرنا إليهما، فإن دينامية هذا الفكر وشهامته - حيث لا قيام للعلم في غياب الأخلاق - يتأكدان هنا على أصعدة عدة: على صعيد التاريخ أولا، حيث لا سبيل للإنتولوجيا إليه، ومع ذلك فإن الطريقة التي وصف بها كلود ليقي ستروس السياق التاريخي [المرافق] للتصورات الطوطمية نموذج من نماذج علم الاجتماع التاريخي⁽⁹⁾. ثم على صعيد أخلاق الاجتماعي نفسها: فالمنطق الاجتماعي الذي كشف عنه كلود ليقي ستروس ليس لعبة عقلية

(9) «الطوطمية اليوم»: المدخل.

تجاهل غايات البشر الذين يشبهونها، بل إنه، وعكس ذلك، بوصف باعتباره مجهودا يقوم به البشر قصد التحكم في اللامتواصل ضمن الأشياء، وقصد أن «يكون التمازض صالحا لإنتاج اللمعج، بدل عرقته» (١٥). وقد يكون المنطق الاجتماعي، في هذه النقطة، في مستوى الإخبار، بوما ما، عن الأزواجيات الأخلاقية للمجتمع الجاهلي، الذي يستلج الاجتماعي (فالطبيعة لم تعد تقوم بذلك)، والذي يستعمل هذا الاستلاب، مع ذلك، لفهم العالم. وأخيرا، على صعيد الثقافة نفسه: في حدود انطباقه على العمال العقل، فإن علم الاجتماع الذي يدعو إليه كلود ليفي ستروس علم اجتماع يتناول وما هو إنساني بخاصة: حيث إنه يعترف للبشر بالقدرة على جعل الأشياء تدل.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

● عنوان الأصلي للنقل: Sociologie et sociologue

وهو مقتطف من تقرير ورد ضمن: «أخبار عن العلوم الإنسانية»، ديسمبر 1962، المجلد

1، العدد 4. عن كتاب «Sociologie et sociologue» سلسلة أفكار (Göden)، غاليليو،

1979، ص ص 47-37

(10) «الطوطمية اليوم»، ص: 128

الأنثروبولوجيا البنائية

جوليا كريستيفا

بعد أن أخضع الشكلايون الروس الأدب لتحليل شبه بنائي، مستلهمين تطوّر اللسانيات في منتصف قرننا هذا، أصبحت الأنثروبولوجيا الميدان الرئيسي الذي طُبّق فيه منهج قريب من منهج اللسانيات. ويمكننا القول، بالتالي، بأن الأنثروبولوجيا البنائية - ودون أن تقدّم نفسها، صراحة، باعتبارها سيميائية (Sémiologie)، ودون أن تنكب على التفكير في طبيعة العلامة وعلى استكشافها بالضغط - هي سيميائية، مادامت تعتبر الظواهر الأنثروبولوجية بمثابة لغات وتطبّق عليها إجراءات الوصف الخاصة باللسانيات.

أكد أن الأنثروبولوجيين، منذ موز (Mauss)، كانوا يهتمون بالمناهج اللسانية قصد أن يستعيروا منها خبراً، اشتقاقياً على الخصوص، يوضح الطقوس والأساطير؛ إلا أن الفونولوجيا [كما هي عند] تروبتسكوي (Troubetzkoï) هي التي وَجَدَت نفسها تمثل المجدّدة القوية لهذا التعامل، مثلها في ذلك مثل تصور اللسان باعتباره نسقاً للتواصل.

وقد كتب ليفي ستروس، مؤسس الأنثروبولوجيا البنائية القائمة على المناهج الفونولوجية، سنة 1945، قائلاً: «لا يمكن للفونولوجيا إلا أن تلعب، تجاه العلوم الاجتماعية، نفس الدور المجدّد الذي لعبته الفيزياء النووية، مثلاً، بالنسبة لمجموع العلوم الدقيقة». وفعلاً، فإن الإجراءات الفونولوجية قد طبقت على أنساق القرابة [المتنمية] للمجتمعات المسماة بدائية.

كانت التفاصيل الاصطلاحية وقواعد الزواج، كل من جهته، قبل هذا الالتقاء الذي تم بين الفونولوجيا والأنثروبولوجيا، تعزى الى هذا العرف أو ذاك، دون أن نتبين فيها أي مظهر نسقي: والحال أن أنساق القرابة تشهد - مع كونها نتيجة فعل عوامل تاريخية متنافرة عديدة - على انتظام أكيد إذا نحن نظرنا

إليها في مجموعها الترامفي. فهناك، مثلاً، أنساق خطية أبوية أو خطية أموية يتم فيها تبادل النساء حسب نظام معين، حيث يُسمح بالزواج بهذا القريب أو ذلك المعضوم من نفس القبيلة أو من قبيلة قريبة أو بعيدة، ويمنع مع نوع آخر من الأقارب أو مع عضوم قبيلة من نوع آخر. وفي مواجهة هذا الانتظام بطرح لبني ستروس المسألة بين أنساق القرابة وأنساق اللغة: «بمجد عالم الاجتماع نفسه عند دراسة مشاكل القرابة (وعند دراسة مشاكل أخرى، أيضاً، دون شك) في وضعية مماثلة من الناحية الصورية لوضعية العالم اللغوي الفونولوجي: إن مصطلحات القرابة، مثلها مثل الفونيمات، هي عناصر دلالية، وهي، مثلها، لا تكتسب هذه الدلالة إلا بشرط هو أن تندمج في نسق، ويقوم الفكر، على مستوى الفكر اللاواعي، ببلورة «أنساق القرابة» مثلها في ذلك مثل «الأنساق الفونولوجية»، وأخيراً فإن نواتر أشكال القرابة وقواعد الزواج والمواقف المقررة بشكل متماثل بين بعض الأنواع من الأقارب، الخ، في مناطق متباعدة من العالم وفي مجتمعات مختلفة عن بعضها البعض اختلافاً عميقاً، يجعلنا نعتقد بأن الظواهر القابلة للملاحظة، سواء في هذه الحالة أو تلك، نابعة عن لعبة القوانين العامة، لكن أخفية. وبالتالي يمكن للمشكلة أن تصاغ بالكيفية التالية: إن ظواهر القرابة، في نظام آخر للواقع، هي ظواهر من نفس نوع الظواهر اللسانية. فهل يستطيع عالم الاجتماع - وهو يستعمل منها مماثلاً فيما يخص الشكل (إن لم يكن فيما يخص المحتوى) للمنتج الذي أدخله الفونولوجيا - أن يجعل عمله يحقق تقدماً مماثلاً للتقدم الذي لحق في العلوم اللسانية؟»

من البديهي أنه ينبغي للأنتروبولوجي اثباتي، انطلاقاً من هذا المبدأ الأساسي، أن يحدد عناصر نسق قرابة ما، كما يحدد اللساني الوحدات الأساسية لنسق لسان ما، ولا يحدد في نفس الوقت العلاقات الخاصة بهذه العناصر داخل البنية. لقد أثبتت الملاحظات الإثنو-منطقية أن الحزوة (إيلاء الأهمية الأسلية للخال) هي أبسط بنية قرابة يمكن تصورها. فهي تقوم على أربعة أطراف: الأخ والأخت والأب والابن، اتحدتين فيما بينهم (كما في الفونولوجيا) على هيئة زوجين من التعارضات الترابطية (أخ/أخت، زوج/زوجة، أب/ابن، خال/ابن أخت)، بحيث إنه توجد دائماً، داخل كل

جبل من الجبلين المعينين، علاقة إيجابية وعلاقة سلبية. وإن محور أخوة الزوجة حملي ومركزي إلى حد أن بنية القرابة تنبئ حوله.

وسدسي أن إقامة مثل هذه القواعد التي تذكر بالقواعد الفونولوجية ليست ممكنة إلا إذا نظرنا إلى القرابة باعتبارها نسقا للتواصل. وإذا شبهناها، من ثم، باللغة. وفعلاً، فإنها نسق بالنسبة للبقية ستروس الذي يسجل أن «رسالة» نسق من القرابة هي «نساء الزمرة اللواتي يجري تداولهن بين العشائر أو السلالات أو العشائر» (وليس عن طريق كلمات الزمرة المتداولة بين الأفراد، مثلما هو الحال في اللغة ذاتها). وانطلاقاً من هذا التصور لقواعد القرابة باعتبارها قواعد للتواصل الاجتماعي، يعارض لبقي ستروس ما اعتاد عليه الأنثروبولوجيون من ترتيب هذه القواعد إلى أصناف متافرة تطلق عليها أسماء مختلفة: حظر المحارم، أنواع تفاضلية من الزواج، الخ، ويرى أنها «تمثل كلها طرفاً لفضاء تداول النساء ضمن الزمرة الاجتماعية. أي أنها تضمن تعويض نسق من علاقات القرابة الدموية، ذي الأصل البيولوجي، بنسق سوسبيولوجي من التحالف. وبمجرد صياغة فرضية العمل هذه لا يبقى علينا سوى الشروع في دراسة كل أنواع التبادل التي يمكن تصورها بين ن من الشركاء دراسة رياضية لتستبطن منها قواعد الزواج السارية في المجتمعات القائمة. وقد نكشف، في نفس الوقت، قواعد أخرى تطابق مجتمعات ممكنة. وسنهم أخيراً وظيفتها ونمط عمليتها والملاقة بين أشكال مختلفة».

وليس مطروحاً علينا هنا تحليل يحمل الدقة التي يقدم لبقي ستروس عن طريقها أنساق القرابة خلال بحث الذي يعتبر كتابه «البنات الأولية للقرابة» (1949) حصيلة العظمى. وإما نحن نريد فقط أن نسجل كيف صارت إشكالية اللغة، بل وكيف أصبح علم خاص باللسان هو الفونولوجيا، رافعة لعلم جديد في ميدان آخر، [هو ميدان] الأنثروبولوجيا البنائية، ممكنة إياه، عل هذا النحو، من اكتشاف القوانين الأساسية التي يعتمد عليها التواصل، أي المجموعة البشرية.

هل يعني هذا أن نظام اللغة مماثل تماماً لنظام الثقافة؟ إذا لم تكن هناك أية علاقة بين الاثنين فإن النشاط البشري سيكون [عبارة عن] موضوع غير

متناسبة، دون أن تكون هناك أية علاقة بين مظهراتها المختلفة. إلا أننا نلاحظ غير هذا. لكن إذا كان تقاطب النظامين شاملاً ومطلقاً فإنه سيفرض نفسه دون إثارة مشاكل. وبعد أن سجل لبقي ستروس هذه الملاحظة [نجد] بختار موقفاً وسطاً سوف لن نكون ميانين إذا نحن ذكرنا به أولئك الذين يعملون على بناء علم جديد، هو السببية، يفهم بوصفه علماً لقوانين الاشتغال الرمزي: «من المحتمل أن تكون بعض الترابطات قابلة للاكتشاف بين بعض الوجوه وعلى بعض المستويات، والمقصود، بالنسبة لنا، هو معرفة ما هي هذه الوجوه وما هي هذه المستويات. وفي إمكان الأنثروبولوجيين والملايين أن يتعاونوا على هذه المهمة. لكن المستفيد الرئيسي من اكتشافاتنا المحتملة لن يكون الأنثروبولوجيا ولا اللسانيات كما تتصورهما حالياً، فالذي يستفيد من هذه الاكتشافات هو علمٌ قديم جداً وجديد جداً في آن واحد، إنه أنثروبولوجيا مفهومة في أوسع معانيها، أي معرفة بالإنسان لمجمع مختلف النتائج وتختلف الفروع المعرفية، سنكشف لنا، في يوم ما، عن التواضع السرية التي تحرك هذا المهيب، الحاضر دون أن يكون مدهواً له (حضور) نقاشاتنا: (ألا وهو) العقل البشري».

نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعيش

• العنوان الأصلي للنص: «L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE»

عن كتاب: «اللغة، ذلك المجهول» (Le langage, cet inconnu)

مشرقات سوي (Seuil) باريس، 1981، ص: 296 - 299.

مومن السميحي

نادرون هم الرجال (سواء أكانوا علماء أم كتابا أم باحثين في مختلف المجالات) الذين تمتزج حياتهم امتزاجا لا انفصام له بعملهم مثلما هو الشأن بالنسبة الى ليفي ستروس، وإنما لتفقد بنمير حياة، العالم أو الكاتب الاشارة الى شيء مغاير للمبتولوجيا التي تطبع العرض البيوغرافي عموما. فالأمر يتعلق بنقط القطيعة، أو الالتحام، أو الولادة التي تطبع فكرا معينا مقارنة مع أفكار أخرى، وتتوسع وتتجاوز في الزمان والمكان في آن معا. إن المسار الذي عبره فكر كلود ليفي ستروس (انشأ) وعمله هو، أولا وقبل كل شيء، مسار فيلسوف قاطع الفلسفة، ومجرها عن طبع خاطره لصريح عنده لم يكن بعد (على الأقل بفرنسا، في تلك الفترة) إلا في مراحله الأولى وغير قار، ثم في الاثنولوجيا، ذلك العلم الذي سيصبح على يد علم رئيسا، علما بشكل مفتاح العلوم الانسانية والاجتماعية في القرن العشرين.

لقد ولد كلود ليفي ستروس في مطلع القرن (1908) من عائلة يهودية بفرنسا، وكان في البداية هاوي مجموعات (collectionneur) وهو لا يزال طفلا (والد كنت، ولاشك، مولما، منذ طفولتي المبكرة، بجمع الطُرف الغريبة⁽¹⁾)، ثم أصبح «مرفعا» في تلك السن. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى، غادرت عائلته فرنسا، وانتقلت الى الجنوب. واكتشف المراهق، في الجنوب، طبيعة أخرى مجهولة، و«غريبة»، حيث لم يمر على نفس النباتات، ولا نفس الصخور، ولا نفس المناظر، ومن ثم، (عثر على طبيعة) قد تصلح لمحاورة⁽²⁾، ولكن هذه «النزعة الروسية» لم تكن مجرد بقايا من بقايا المراهقة: بل إنها، شأنها في ذلك شأن «الترقيع» (وهو سيرفع «نظرية» هذا التعدد الى مستوى النسق في مؤلفه «الفكر التوحش»)، شأن ظمها هاوي

(1) «العادات الغريبة» (Traces Tropiques)، بلون، باريس، 1955، ص 40.

(2) ب. بانكو (B. Pinguet)، مجلة «لارك» (L'Arc)، العدد 26.

المجموعات الصغيرة، تستيق كون «النظرية» التي سينها إثنولوجي المستقبل، بل تستيق ملاحظها الأولى.

باريس وتخلت عن المدرسة العليا، وتسجلت في الحقوق، في نفس الوقت الذي كنت أهيء فيه الإجازة في الفلسفة. ويعقب مؤلف «المدارات الحزينة»: «بساطة، لأن ذلك كان سهلاً». ولكن «جمهور الحقوق كان يتفرق أكثر مما كان يتفرق عقمه»، أما من جهة الفلسفة فكانت الحياة أكبر، بل كانت تحاذي التفرد. خمس سنوات فضاءها السريون، جعلت يكتشف نفذة إنسكولانية. وعندما أصبح يدرس في (مون-دو-مارسان) Morit de Marsani كشف أسباً أكثر شخصية كانت تقف وراء الاشتراكي السريع الذي جعله [هـ] يعتمد عن الفلسفة، [و] تثبت بالانثوغرافيا تثبت بلوح النجاة. وبعد ستة الأولى في التدريس، يكتشف ليفي ستروس «برعب»، «أن ما يتقى من عمر» [هـ] يتفق في تكرار نفس الشيء. ولكن منظر النبوة اللاحق لا يعرف أي شيء بعد عن الانثولوجيا. وفي سنة 1928، يلقي جيمس فريزر (J. Frazer)، وهو أنثروبولوجي إنجليزي، محاضرة في السوربون، ولم يخطر قط ببال ليفي ستروس أن يشهد هذه المحاضرة. ومع ذلك، لم يلبث «الوحي» أن نزل عليه: لقد تكشّف له لدى قراءته لكتاب في الانثولوجيا هو: «المجتمع البدائي» نصاب ر. هـ. لوي (R. H. Lowie) وهو أنثروبولوجي إنكليزي. ساكوني آخر.

ولقد تحدّد دربي ذات أحد من أيام خريف سنة 1934، هو ذا الحظ ينسم: لم يكن ليشر عن نفسه بطريقة أحسن [من هذه]. لقد اقترح على كلود ليفي ستروس كرسي لتدريس علم الاجتماع بجامعة «ساو باولو» البرازيلية: «الضواحي ملبنة بالهنود الحمر، وبإمكانك أن تخصص لهم نهايت الأسبوع». هذا ما اقترح عليه. وفي شهر فبراير من سنة 1934، ركب «استاذ علم الاجتماع» الساخرة من مرسلها، متجها نحو العالم الجديد. وكانت المحطة الأولى هي سانتوس، أي ميناء ساو باولو. وبعد ذلك، هرلت أسفاراً أخرى، [والكتب] تختلط كلها في ذاكرتي. وستكلف مؤلف «المدارات الحزينة» سردها مطولاً، كما يرسم تجوالات عالم لم يتبع النصبحة التي قدمت له بدخصيص نهايت الأسبوع، للهنود أخمر الفاطنين بضواحي مدينة أمريكية

كبيرة. بل إنه سيجوب البرازيل، والمكسيك، والولايات المتحدة، وكندا بالتابع، ومن أقصاها الى أقصاها. وحتى الهند نفسها زارها، وفحصها بعين عالم الاجتماع. هو لا يتراجع أمام أي شيء: عرف الجوع، ومضايقات التقلبات الجوية، والإعياء، بل وحتى المرض. إن «الأنثوغرافيا» قدر أصيل، فهي تلتصق بجلد أصحابها. هذا القدر أصبح ملك ليقني ستروس مدى الحياة. ومن ثم، لم يتوقف عن وطء أرض الأمازونيا، يسير نحو منابع الأنهار ويفترض القوارب، يقضي الليالي تحت خيام شعوبها ويعيش وسط البؤس والظلم اللذين [تعاين منها] شعوب «السرطان».

هذه هي المعالم الأولى لفكر كان في طور التشكل، هي مراحل لممارسة تُشكّل أدواتها، وتعدّ نفسها لبلورة النظرية المقبلة. إن البنيوية قد صنعت نفسها أولاً، وفي جزء كبير منها، عبر تعانق عرائش المغازات، وفي علاقة مع بقايا بشرية سميت، خلال قرون عديدة، واشتهرت بأنها بشرية «متوحشة» و«بدائية»، بشرية آخذة في الضياع البطيء، تحت تأثير حضارة العالم القديم.

أما سفره الثاني الى العالم الجديد، فإنه تمّ في ظروف أقلّ ملاءمة: في فترة الهدنة، صعد كلود ليقني ستروس الى مركبة تكذّس فيها ثلاثمائة شخص. ولكن عبوره هذه المرة كان عبوراً نحو المنفى. وكحال فرويد قبل ذلك بسنوات قليلة فحسب، وحال ماركس خلال القرن الماضي، هو ذا عالم أوروبي يضطر الى [العيش في] المنفى.

وينيويورك حيث انتهى به الطواف، وبعد تعقيدات جمركية جمّة (حيث اعتبرت البطاقات التي جمّع فيها الألسن اللاتنية، رسائل مكتوبة بالشفيرة ١)، شرع ليقني ستروس في التدريس، وشغل، في نفس الوقت، منصب المستشار الثقافي للسفارة الفرنسية، وهو منصب سيستقيل منه سنة 1947.

هذه «المرحلة النيويوركية» ستتوّج بدايته كإثنولوجي بعد تنويمه إثنوغرافيا في منطقة الأمازونيا الجنوبية، وفي الماتوغروسو البرازيلي، [هكذا] يتصل كلود ليقني ستروس بالأنثولوجيين الأمريكيين، ويربط معهم صداقات متنوعة وغنية. إن دينه كبير تجاههم. ولن ينسى ذلك أبداً. وما هو يحرّر أعماله

الأولى : مونوغرافيات، دراسات، مداخلات . وسيتعرف هنا على لسان روسي مقيم بنسويورك، وهو رومان ياكبسون (R.Jacobson) الذي ستكون صداقته إحدى الصداقات ذات الأثر الحاسم . فهذا الأخير سيدفعه الى اكتشاف اللسانيات، وبالأخص منها الأعمال الفونولوجية للسان روسي آخر: هو تروبتسكوي (Troubetskoï) . هذه المساهمة في [ميدان] الانثولوجيا، وهي مساهمة لا تقدر بثمن، توجت ميلاد الصرامة النظرية والعلمية ضمن الفكر البنائي .

وبرجوع كلود ليفي ستروس الى فرنسا، تكبر سمعته كإثنولوجي . ومنذ ذلك التاريخ، يتعاطى لأعماله العلمية بمتحف الانسان، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وبالكوليج دو فرانس بالتابع، حيث احتل كرسي للتدريس وأسس مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي سيشارك فيه عدد من الباحثين . وبفرنسا أيضا، وابتداء من سنة 1948، وهي تاريخ الدراسة حول «هنود نامبيكوارا العائلية والاجتماعية»⁽³⁾ أخذت تظهر تباعاً أعمال ستطيع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة . وبالفعل كان للفكر البنائي انعكاسات على مجموع ميادين العلوم الاجتماعية والانسانية، ابتداء من الأنثروبولوجيا بالطبع، وصولاً الى النقد الأدبي الحديث، ومروراً ببعض العلوم الفنية مثل السيمياء وعلم الدلالة .

إن أعمال كلود ليفي ستروس هي، أولاً وقبل كل شيء، مغامرة عقل ومسار علم . وهي أيضاً أوديسا ذكاء . فعندما نتصفحها، ونحاصرهما من الداخل، فإننا أنفسنا نولد تحت تأثير هذا الذكاء، بل نشبع به . ألا نعثر على هذه الجملة الجميلة ضمن «المدارات الحزينة» : «لدي ذكاء نيوليتي، إنه يشبه ناراً بمفازة أهلية، تحرق أراضي غير مستكشفة أحياناً، ولربما تخصبها» . هذا «الاحتراق» هو الذي يصيب بدوره القارئ في حمية قراءته .

هذه الأوديسا ليست خطية (وكان ماركس يقول : دروب العلم الوعرة . .) . بل هي تشهد عن قطائع، وتقاربات، وقطائع أخرى، ونقط استهراق (points de fuite) لا يمكن الامساك بمركزها مباشرة : [ذلك أن] «جزء»ها منصهر في «كل» .

(3) نشر عام 1948 من طرف جمعية المستمركين .

إن أعمال ليفي ستروس، فضلا عن ذلك، لا تخفي انتباهها الى نظرية الجشثالت: [هكذا] سرى أن ظاهرة اجتماعية ما، ومهما صغر حجمها، لا يمكن لنا دراستها دراسة مستقلة عن الاجتماعي، باعتباره حدثا اجتماعيا كليا، كما كان موس (Mauss) يقول، وبنفس الطريقة التي يضىء بها أدق تفاصيل الظاهرة الاجتماعية باعتبارها كلاً [لا يتجزأ].

ولكن هذه الأعمال هي أيضا محل للتلاقي والانصهار، وبؤرة للتفاعلات بين أفكار أخرى، بين نظريات ونصوص أخرى، إن ليفي ستروس لا يخفي انتباهاته ونقط ارتياده، وفي نفس الوقت هو لا يخفي قطائعه (قطيعة مع الفلسفة ومع إثنولوجيا معينة «تبحث عن السلطة» كما سرى ذلك في الصفحات التالية)، بل هو يطالب بها بحزم، وهذا يساهم فيها حدّه هو نفسه باعتباره «الديمومة والتسلسل الانساني»، وهما «الديمومة» و«التسلسل» اللذان يطفوان على السطح عندما نتأمل طبقة جيولوجية مثلا.

وبصدد هذه الانتباهات وهذه الروابط الروحية والنظرية، فإن مؤلف «الأنثروبولوجيا البنيائية» نفسه يذكر لنا «عشيقاته الثلاث»: الجيولوجيا تحديدا، والتحليل النفسي الفرويدي، والفكر الماركسي. ومنذ البداية، يتعارض التحليل النفسي، باعتباره علما، مع العمق الفلسفي لدى ليفي ستروس، [بل] سيكشف له بأن اللاعقلاني إجمالا هو الأكثر دلالة، وأن حظوظنا في العثور على أهم الدلالات تكمن في مستوى البنية الخفية.

لقد ظهرت النظرية الفرويدية لليفي ستروس، خلال هذا التطور الفكري، بمثابة «إخضاع الانسان الفرد لمنهج كانت الجيولوجيا تمثل معياره». إننا نركز آلاف السنين بتأملنا حاضرا طبقة جيولوجية بسيطة، آلاف من السنين تكشف لنا حقيقة: أي تلك الحقيقة التي نجدها مُعبرا عنها بصيغة أخرى في مؤلف: «البنيات الأولية للقرابة»؛ فكل فرد يولد، يكون آمينا على الماضي البشري برمه، و«الثقافة» البشرية برمتها. واللسان يشهد على ذلك: إن ثغثة الطفل الرضيع هي مجموع الألسن: وحده وسط محدّد سيحتّم على الطفل أن «يتكلم» أحد هذه الألسن [دون غيره].

وبعدما اعترف كلود ليفي ستروس بهذه الأنساب وأمنها، وبعدما حصر هذه الأشياء، وأكد هذه القطائع تأكيداً قوياً، بقي عليه تحديد الإطار الذي ستعقد ضمنه أعماله. إلا أن ميلاد الأنثولوجيا والآنثروبولوجيا، وهما دراستان تساويان الإنسان والمجتمع والحضارات البدائية، باعتبارهما علمين جديدين، بمرأى أولاً عبر قطعة أساسية أخرى: أي القطيعة مع «الأنثولوجيا المباحة عن السلطة». «إنني أكره الأسفار والمستكشفين»: هكذا يفتتح تلك الحكاية الأنثروبوغرافية، «المدارات الحزينة»، إلا أنها حكاية من جنس جديد كلى الجذوة. ومع ذلك، أن نقول إنثولوجيا، معناه أن نفكر مباشرة في السفر والاستكشاف، والنزعة الإغريقية. وبعض الموضوعات والحكايات الخرافية التي تم استيرادها من أماكن بعيدة لم يشك في وجودها [من قبل]. في الثلاثينات كان «الدرج الصغير والمظلم، الجليدي والحرب، المدرج الذي يشكل جناحاً قديماً في أقصى حديقة النباتات»، يستخدم له إفراغ أكثر من المذكرات، أمام جمهور من الأطفال تراقفهم مربياتهم أو أمهاتهم اللواتي طردهن المسحب والغبار من الحديقة. وسيقطع «العالم» ليفي ستروس، منذ البداية، مع هذا «التقليد».

إن الحكاية الإغريقية والموضوع الخرافي يستجيبان، في آن معا، إلى مطلب آخر، مطلب عقل، هذه المرة، بمكره واحتشاده [بنفسه]. فالأنثولوجي شبيه (والمقارنة من عند ليفي ستروس) بدائي يتسي إلى قبيلة من الهنود الحمر، وتحركه بعض الدوافع النفسية، يتحمل المذاب والجوع والوحدة، ويستدعي «الملك الحارس» الذي سيمنحه اسمه ورتبه ضمن الزمرة. هذا «البحث عن السلطة» هو أيضاً بحث الأنثولوجي الذي يعبّر عن نفسه عندما يراسطة المقالات الصحفية، والطبعات كثيرة النسخ والنسوات «ضمن مكاتب مغلفة» على حساب حضارة تم تحطيمها وتشتيتها.

وبعدما رفض ليفي ستروس هذه الأنثولوجيا القائمة على البرمات [الصور المصنوعة من] الكوداكرام وحاربا، أجه، عندئذ نحو تأسيس هذا العلم الجديد، الذي سيلتزم بدراسة الحضارة والمجتمع البدائيين المزعومين، علم «الفكر التوحش» ودراسات «بيولوجية». لكن هذا العلم ما زال يفتقر إلى كل العناصر التي تؤسس علماً ما وتميّزه: أي مجموعة من التعميمات والنماذج والنماذج وحقول الفعل والبحث الدقيقة، حقول تكون كل مرة

إجرائية بصورة ملائمة وصلبة، وتعتبر مرحلة الملاحظة، وتصمد أمام امتحان التجريب وامتحان التحقق بعده، وهما مرحلتان هامتان وكلاسيكيتان من مراحل العلوم الفيزيائية والطبيعية.

والحال أن الأنساب التي تكلمنا عنها أعلاه تستهدف هذه القيم العلمية نفسها: أي تحليل فرويد النفسي، وعلم ماركس الاقتصادي الخ. ولكن اللسانيات - التي «يمكن أن تكون وحدها نذًا للعلوم الدقيقة والطبيعية»⁽⁴⁾ - هي التي تطرح علينا نموذجًا للتأمل. إن اللساني هو الذي سيضع مناهجه في البحث، ووسائله الإجرائية، والمبادئ الأساسية لاختصاصه في خدمة الاثنولوجي.

ولقد سبق لليفي ستروس، في مرحلة «عشيقاته الثلاث» أن تأسف لكون [الآخرين] يتكلمون له عن «معطيات الوعي المباشرة» لبرغسون (Ber-gson)، الفيلسوف «ذي النزعة الحميمية» بينما كان فردينان دي سوسير (F. de Saussure) وضع، بجامعة جنيف، ومنذ بداية القرن، أسس العلم اللساني الذي نجد مبادئه الجديدة معروضة في مؤلفه «دروس في اللسانيات العامة»⁽⁵⁾.

وستسيطر هذه المسارات الأولى، وهذه المعالم المفهومية المنتمية لفكر في طور التشكل (أي ماركس، فرويد، اللسانيات، الخ)، وممارسة في طور التأسيس (كان «ميدان» ليفي ستروس الأولان هما: البرازيل ومعظم أمريكا) على إنشاء الأعمال اللاحقة، أعمال ستدرج على مدى عقدين من الزمان، أي منذ «البنيات الأولى للقرابة» سنة (1949) إلى آخر مجلد من ثلاثية «دراسات ميتولوجية».

وبعد الدراسة التي قام بها ليفي ستروس حول: «الحياة العائلية للهنود ناميكوارا» (وهي قبيلة أقام بين ظهرانيها مرات عديدة، وتظهر دراسته لها ضمن جميع مؤلفاته اللاحقة)، أصدر، سنة 1949، دراسة هائلة حيرت عصرها، وهي: «البنيات الأولى للقرابة». ويثير الكتاب الكثير من الأخذ

(4) كلود ليفي ستروس. «Aletheia» عدد: 4.

(5) بايو، باريس، 1961.

والردة، ضمن الأوساط الانثنولوجية في المقام الأول، وضمن الأوساط الانثنولوساكسونية خصوصا، حيث كان له أكثر من مساعد واحد. ويقول روبرت لوي (R.Lowie) الانثنوبولوجي الأمريكي المشهور، إن المؤلف مكتوب «...» بالأسلوب العظيم». [ولم يفت] لفي ستروس أن يسجل السخرية الكامنة ضمن المديح، ولكنه لن يتزحزح عن أطروحته قلامة ظفر، وهي أطروحات جديدة في معظمها ومثيرة للاهتمام دون شك.

نتلخص المشكلة المطروحة كلها في تفسير كونية حظر المحارم. [وهي ذي] التفسيرات التبسيطية تطرح جانبا: وفي جميع الحالات، لا يتوقف الحظر على مسألة فساد النوع (وهو التفسير الوراثي). وفضلا عن ذلك، فإن نظام القرابة [السائد] ضمن مجتمعات بدائية عديدة يبطل هذه الفرضية: [بل] إن حظر بعض المصاهرات أو، بالمقابل، الأمر ببعضها الآخر، باعتبارها مصاهرات تفضيلية، ليسا اعتباطيين إلا ظاهريا. وبالفعل، قد يبدو من المدهش أن يمنع الزواج من بنت الخال، ولكن الزواج من عمة ملحقة (أي بنت أب الأب) ممكن. ولا يمكن لنا العثور على تفسير لذلك إلا إذا قمنا ببحث يأخذ ما يسميه مرسيل موس (M.Mauss) «الحدث الاجتماعي الكلي» بعين الاعتبار. هكذا، ستكون البنيات الأولية للقرابة غير منفصمة عن البنيات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والنفسية للفئة الاجتماعية.

من هذا المنظور الجديد، تتوضح النقط المظلمة. إن الإنسان، بمعارضته لفوضى الطبيعة، يبني ثقافة ما، بدقة، ويفكر أولا في النظام: نظام يبدد الفوضى، ويؤمن تنظيمها (اجتماعيا واقتصاديا ونفسيا).

ومن ثم، يقدم هذا الزواج باعتبار أن وظيفته الأولى هي إنشاء تقسيم جنسي للعمل (ويذكر لفي ستروس في مطلع كتابه مثال رجل بئس يعيش ليومه على بقايا الطعام أو على صُدف الصيد البحري أو القطاف، ذاك رجل أعزب). من هذا المنظور [نرى] أن وظيفة المرأة وظيفة كاملة: هي موضوع ثمين، وحد من مجموع التبادلات، وعلامة ثمينة من علامات التواصل. ويحدد لفي ستروس، برجوعه مرة أخرى إلى كتاب مرسيل موس ومقالة عن الهبة، هذا التبادل عبر السخاء الذي يصاحب الهبة، ويتجلى في تلك المؤسسة

التي حدّدها الانثروبولوجيون: أي البوتلاتش. فإذا امتنع شخص ما، ضمن مؤسسة تمارس الزواج اللحمي مثلاً (حيث تتم الزيجات [بموجبه] ضمن القبيلة الواحدة) عن الزواج بفتاة من عشيرته (بنت أخته)، فإنه يتوقع، عبر تقديمها إلى العشيرة الأخرى، الحصول على فتاة (أو رجل) كمقابل لعشيرته هو. هكذا يقام توازن وتنظيم ما. ذلك هو نظام التبادل المقلّص: أي أن (أ) يتزوج ضمن (ب)، و(ب) سيعطي زوجاً لـ (أ)

← ب
← أ

ويكتسي «مبدأ المبادلة» هذا صيغة أعقد قابلة للتوسع عبر المكان (أي تشمل عدداً من الزمر الاجتماعية) وفي الزمان (أي تستمر لأجيال عديدة): ذلك هو التبادل المعمّم. فـ (أ) يتزوج (ب)، و(ب) يتزوج (ج)، و(ج) يتزوج (ن)، و(ن) يتزوج (أ).

(أ) ← (ب) ← (ج) ← (ن) ← (أ)

وفي كلتا الحالتين، يكون النظام مغلقاً، والتوازن مصوناً، ويتعزّز التنظيم الاجتماعي، في مظهره، على الدوام. كما أن ازدهار جميع الأفراد يكون مؤمناً ومضموناً بصورة دائمة.

هكذا يصبح حظر المحارم هو الذي يربط بين الطبيعة والثقافة. إن الزواج الخارجي، وتبادل النساء بين الجماعات يقدمان لنا نفسها باعتبارهما «الوسيلة الوحيدة لصون الجماعة كجماعة». «ولا يمكن للجماعة، للزمرة البيولوجية، أن تبقى وحيدة، كما أن رباط المصاهرة مع عائلة مختلفة يضمن تأثير الاجتماعي على البيولوجي، والثقافي على الطبيعي». وهكذا [نرى] أن التبادل (وهو المقابل لارتكاب المحارم) قيمة اجتماعية على وجه الخصوص، إنه «وسيلة لربط الناس فيما بينهم» وحظر المحارم ليس قاعدة تمنعنا من الزواج بأمهاتنا، وأخواتنا، أو بناتنا، بقدر ما هو قاعدة تفرض علينا أن نعطي أمناً أو اختناً أو بنتاً للغير. إنها قاعدة الهبة بامتياز.

إن حظر المحارم، وهو قاعدة اجتماعية بحتة، [ظاهرة] كونية مثلها مثل اللغة. ولكن المقارنة تمضي بنا أبعد من ذلك: سبق لنا وقلنا إن المرأة، باعتبارها «موضوعاً» نميناً للتبادل، تعامل أيضاً كما تعامل «علامة من علامات التواصل». أن يغوبها المرء معناه أنه لا يمنحها «ذلك» الاستعمال المخصص للعلامات، وهو أن تكون متبادلة. ومع ذلك، فإن هذه العلامة، أي المرأة، التي «نُضطرّ إلى الاعتراف بكونها منتجاً للعلامات»، وضمن «حلاوة عالم يمكن للمرء أن يعيش فيه داخل نفسه»، إن هذه العلامة تحمل قيمة، في نفس الوقت الذي تكون فيه علامة. وهكذا يتضح لنا كيف أن العلاقات بين الجنسين حافظت على هذا الغنى العاطفي، وهذه الحمية، وهذا اللغز، الذي طبع، ولا ريب، دنيا التواصلات البشرية في الأصل.

ومن هذا العمل الأول، أخذت النظرية البنائية ترسم خطوطها الرئيسية وتحدد حقولها وطرائقها. وقصد البرهنة على مشكل حظر المحارم، بدأ ليفي ستروس، أولاً، بدحض التأويلات والمسلّمات الخاطئة. وإلى حدود النظرية البنائية، كان مفهوما الطبيعة والثقافة يطرحان بصيغ الأسبقية، على طريقة «علم النفس القديم» المثالي، أو بصيغ التعارضات الميكانيكية على طريقة الفلاسفة. [أما] ليفي ستروس فسيؤكد على تداخلهما. لا يمكن أن تكون الطبيعة من جهة، والثقافة من جهة أخرى، ولم تكونا قط [هكذا]. فلا وجود سوى لـ«وحدتهما ضمن بنية ذات حدين».

لا ينبغي لنا من الناحية المنهجية استبعاد النظرية العقلانية لمورغان (Morgan) أبي الأنثولوجيا، ولا نظرية هاري إليس (H.Ellis) النفسية، ولا نظرية دوركهيم (Durkheim) السوسيولوجية حول حظر المحارم. ولكن الأمر يتعلق بالأحرى بإقامة جدلية تخلق، هي نفسها، علاقات بين المظاهر المختلفة لنفس البنية. وينبغي لنا العثور على «الطريق التي تتيح لنا المرور من التحليل الستاتيكي إلى التوليف الدينامي: فحظر المحارم ليس ذا أصل ثقافي محض، ولا ذا أصل طبيعي محض: كما أنه ليس معاصرة من العناصر المزيجية التي اقترضت جزئياً من الطبيعة، وجزئياً من الثقافة، فهو يشكل الخطوة الأساس التي يتم بفضلها، بل وبالاخصيص يتم ضمنها الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة».

إن بلورة هذه البنية راجعة إلى نظريات اللغة، هذا ما رأيناه أعلاه (المراة باعتبارها علامة كونية من علامات التواصل). إن اللسانيات تمنحنا نموذجا لتفسير وقائع الإثنولوجيا، نموذجا يقترب من الكمال. ويقول ليفي ستروس: «توصل علم واحد من بين جميع العلوم الاجتماعية إلى نقطة يمتزج فيها التفسير التزامني (أي تكوين الأنساق: التوليف) بالتفسير التعاقبي (أي منطق الأنساق الداخلي: أي تطورها الذي يوجهها نحو هدف معين): تلك هي اللسانيات، باعتبارها دراسة فونولوجية».

ويفسر لنا ليفي ستروس، ضمن نصّ نشر في العدد الرابع من مجلة «ألبيا»، ما يجعل من اللسانيات علما بالمعنى الصحيح للكلمة:

«1- أنها تملك موضوعا معتادا، وهو اللغة المتفصّلة، التي لا تعوز أية جماعة بشرية.

2- أن منهجها منهج متجانس [...]، ويبقى هو نفسه، مهما يكن اللسان المتميز التي تطبقه عليها.

3- أن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية يجمع الاختصاصيون [...] على الإقرار بصلاحيته».

ولقد أراد ليفي ستروس، ضمن «الأنثروبولوجيا البنائية» وهو مؤلفه النظري الوحيد حول أسس النظرية البنائية في الأنثروبولوجيا، أن يرسم حدود هذه النظرية ومناهجها رسما أعمق. هنا أيضا، نرى أن الإحالات على اللسانيات كثيرة ومعبرة. إن الفونولوجيا إذن، بتلفظها بمبدأ الفوارق التفاضلية (أي أن التعارضات بين الفونيمات وتركيباتها هي التي تخلق الأصوات) تتيح لنا اللغة والتواصل.

مثال: إن التعارض بين P/O/R/T و P/O/R/T/E (اللذان يعطيان لنا معنى «الباب» و«الميناء») يمنح الأنثروبولوجي نموذجا للبحث في ميدان دراساته الاجتماعية: «إن هدفنا الأخير ليس أن نعرف ما هي المجتمعات التي ندرسها، بتناول كل مجتمع على حدة، بل هدفنا هو أن نكتشف الطريقة التي تختلف بها عن بعضها بعضا، إن هذه الفوارق التفاضلية تشكل، كما في اللسانيات، موضوع الإثنولوجيا الخاص».

ولمضي هذه المقارنة المتواصلة أبعد من ذلك: فالقانونولوجيا تكشف، بواسطة منهجها، عن شبح حقيقي بينها وبين خطوات عالم الاجتماع. وبالفعل، إن العقل يطور «أنساق القراءة». كما يطور «الأنساق القانونولوجية» على مستوى «الفكر اللاواعي». كما أن «تواتر أشكال القراءة»، وقواعد الزواج، وهي سلوكيات مفروضة بشكل متشابه بين بعض النماذج من الأقارب إلخ، وضمن مناطق ثانية من العالم، وداخل مجتمعات شديدة الاختلاف، يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الظواهر القابلة للملاحظة، في جميع الحالات، نتج عن لعبة قوانين عامة، ولكنها خفية. وأخيرا، إن حدود القراءة، مثلها مثل المفاهيم (والخبرة على ذلك فتمت ضمن «البنيات الأولية للقراءة»، كما استخدم ضمن «دراسات ميتولوجية» ونفس البراعة) هي عناصر ذات دلالة، دلالة نكتسبها عندما تندمج ضمن نسق ما (وهو هنا نسق القراءة، ولكنه نسق ميتولوجي في مكان آخر).

ومع ذلك ينبغي لنا التوحي بأن هذه المقارنات ليست مجانية، ولا مسخرة إلى إرضاء الموضة وسابغتها، ولا متابعة رياح العصر فحسب. إن الأمر يتعلق، أولا وقبل كل شيء، برسم إطار علمي لفرع من الفروع المعرفية، ونسرجع كافة علم ما داخل ميدان من الميادين (أي العلوم الإنسانية والاجتماعية)، التي طردت منها لمدة زمنية طويلة جدا بسبب بعض الأيديولوجيات.

وسواء أكان ذلك ضمن «الأنثروبولوجيا البنائية» أم ضمن بعض الكتيبات الهادفة إلى تقديم بعض «الإيضاحات» مثل «العرق والتاريخ» أو «الطوطمية اليوم» (حيث يهدف هذا الكتيب إلى تقديم بعض الإيضاح حول نظرية فرويد في الطوطمية، التي «يصححها»⁽⁶⁾ ليفي ستروس)، فإن نفس المهم (أي القيام بعمل علمي) مهيمن.

(6) إن علفة لودوب (أي الرغبة في الأم، واغتفال الأب) مثلها مثل أية أسطورة ولانطابق، دون شك، أية واقعة، ولكنها تترجم، مثلها مثل أية أسطورة وبصورة رمزية حلما مستلبها وفديها... إن سرها... ونوعها في تشكيل أفكار الناس بأنهم يتدققون من كون لأسماء لم تذكرها لم تحدث قط لأن النفاذة كانت تعارضها دائما وفي أي مكان (البنات الأولية للقراءة).

وخلال دراسته لـ«الفكر المتوحش»، وهو تفكير اعتبر دائما «بدائيا» وساذجا وغير قادر على القيام بأدنى مجهود [يتسم] بالتجريد أو المفهمة، توصل ليقني ستروس إلى الخلاصة التي تفيد أن علينا عدم التردد في موازنة «الفكر السحري» (وهو خاصية الحياة «البدائية») بالعلم، «وباعتبارهما صيغتين من صيغ المعرفة». إن هذا التفكير مثال لعلم أول، (وليس لعلم بدائي) يُشكل الترقيع مثاله الآخر.

إن ما يؤسس التفكير العلمي هو أنه، أولا، «علم الملموس»، أي وسيلة معرفة العالم وصيغتها التي تتيح للإنسان الإمساك به، وتنظيمه، وتشكيله تبعا لحاجاته. إن «شرط النظام» هذا، وهو شرط ملخ، هو ما نعثر عليه، مرة أخرى، «في أساس التفكير الذي نسميه بدائيا». هكذا يجد شرط «التنظيم» هذا نفسه حاضرا في جميع مستويات الحياة الاجتماعية: ولقد رأينا أن «الفكر المتوحش» كان يطرح مشاكل القرابة الدقيقة والمعقدة قصد حلها مباشرة، وهي مشاكل معقدة لدرجة أن ليقني ستروس يؤكد أن التعاون مع الرياضيات ضروري بهدف صياغته (هكذا نرى أنه حاول أن يدرس بنيات القرابة «دراسة رياضية» ضمن «البنيات الأولية للقرابة»).

وليس من المدهش أن «الفكر المتوحش» الذي هو عنوان كتاب ظهر سنة 1962، هو كذلك [وباللغة الفرنسية] اسم زهرة صغيرة ذات بتلات صفراء وخبازية. وبالفعل فإن المؤلف يُفتح بمنظر رعوي، كما سيبدأ مؤلف «درسات ميثولوجية» به «استهلال سمفوني». إن العناية التي يوليها الهنود الحمر لدراسة الطبيعة (أي لتصنيفها وتسميتها ونمذجتها الخ) لا يوازها سوى عمل عالم النبات. وبالضبط إن هذه العناية المكرسة لتصنيف أبسط النباتات والأزهار والأعشاب، وتسميتها ومعرفتها، خصوصا من حيث نفعها وفعاليتها، ودوما في أدق التفاصيل، إن هذه العناية، على وجه التدقيق، وهذه الدقة، وهذه الصرامة هي التي تجعل، أكثر من غيرها، هذا «العلم الأول» أقرب إلى ما نسميه التفكير العلمي.

إن «الفكر المتوحش» يضم صفحات حول القرن بوصفه [تفكيراً] «ينوسط بين المعرفة العلمية والتفكير الأسطوري أو السحري»، وصفحات

أخرى صارمة وملية بذلكاء ثاقب يطبع النظرية المجددة أو المعمقة . وحتى علة وجود الإثنولوجي والاثنولوجيا تم توضيحها بصيغة ما . فعندما أكد الكاتب بأن دراساته حول الفكر المتوحش ومختلف الطرائق التي تظهرها، تندرج في مستوى «البنيات الفوقية» التي حددها كارل ماركس، سجل نقطة ارتكاز أساسية، أي غنى وخصوصية مجالات ومناطق فكرية غير مستكشفة حتى اليوم، أو لم تستكشف إلا قليلا .

ذلك أن ليفي ستروس حاول، عبر أعماله، أن يمثل لحدود العقل البشري، وفضائه، وقدراته على جعل العالم قابلا للبحث، وقابلا للمعرفة والتنظيم . هكذا كان عمل ليفي ستروس نشيدا يمجّد العقل البشري وإمكاناته المتعددة . لقد حدّد «الأنثروبولوجيا البنائية»، ضمن مؤلفه الحامل لنفس الاسم، باعتبارها «معرفة للإنسان تشرك طرقا متعددة وفروعا متعددة، وستكشف لنا، في يوم ما، المحركات السرية التي تحرك هذا الضيف الحاضر بين ظهرائنا دون دعوة: أي العقل البشري». هذا النشيد هو الذي يفتح «دراسات ميثولوجية»، وهو الذي يرسم فضاء الكون الأسطوري حيث يحضر العقل البشري، أكثر من أي مكان آخر، حضورا ضروريا .

إن «دراسات ميثولوجية» تعزف بعض التقاسيم، عبر استهلال فانتسري، وأليغرو لسترافينسكي (Stravinski)، أو عبر بعض المقطوعات لشونبرغ (Schönberg) باتباعها هذه الطرق الثلاث في نفس الوقت . إن الأمر لا يتعلق بنزوة تبسيطية أو تخليق غنائي يثير استغرابنا، خصوصا وأن ليفي ستروس يدعي أن عمله عمل علمي . بل إن العلم هنا كلي الحضور، وأكثر من أي وقت مضى . ولنتذكر أن الموسيقى كانت (ولعلها لا تزال) قريبة جدا من الرياضيات . ولكن العقل، بالخصوص، هو الذي يشرف على بلورتها، بتعقيدها وصرامتها، ويستوقف المقارنة ويحملها . إن ما يبلوره ليفي ستروس باعتباره عالما إثنولوجيا، بل باعتباره عالما ميثولوجيا بصورة أدق، وذلك بتسميته «النسق الأسطوري» يمكن مقارنته بالبلورة التي عرفتها البنيات الموسيقية لسفونية ما .

ليست الأسطورة معزولة أبدا، ولا مغلقة أو نهائية . بل إنها تتمدد وراء حجبها الأول، مثلما يتمدد موضوع وشي ما . إن تطور بنية موسيقية سمفونية

يعمل مثلاً عبر موضوع، فتتويعها، ثم الرجوع إلى الموضوع وتنويعها مرة أخرى. كذلك لا تنتشر أسطورة ما، في دلالتها العميقة، بصورة غالبة: إن أسطورة مرجعية ما (ويسمىها الميثولوجي^(١)) تحتل، عبر صيغها المتنوعة، «عمليات عكس» تلقي أضواء على معانيها، وتحتل «تناظرات» و«تقابلات» تتممها، و«تشاكلات» تطورها وتوضعها، و«تقابلات» تعمق تعارضاتها وعلاقاتها.

ومن ثم لن نستغرب إذا رأينا المجلد الأول من مؤلف «دراسات ميثولوجية» (وهو نفسه استهلال...) المعنون بـ«الني» والمطبوع^(٢) ينتشر في شكل عناوين كلها إحالات موسيقية (فهنا غنائية الساريف (Sarigue)، وهنا «سقفونية ريفية في ثلاث حركات» ليتهي بـ«أعراس»، وهو عنوان ذو إيماء كبير بالنسبة إلى المعجبين بـ«سترافينسكي»). ولكن ليقم ستروس الموسيقي ليس هو الوحيد الذي يحتل الصدارة، بل إن الإثنولوجي أصبح، هذه المرة، موسيقياً، وعالم نبات أيضاً، وعالم حيوان، وأنثروبولوجياً، وذوافة لأطعمة الأهمالي كذلك^(٣). إن «دراسات ميثولوجية» ترى بعض الحيوانات (من يغور، وأفاف، ودبة، وساريف، وطيور متنوعة) وهي تمر بالتناوب، وكذلك بعض النباتات، والأصوات والروائح. إن العالم، بل الكون كله، ينتشر هنا ضمن حضور لا نهائي.

وإننا لنعثر على نفس المشاكل لدى الميثولوجي، ونفس الخطوات المنهجية، ونفس الموضوعات المطروحة، وبجملها الإثنولوجي صاحب «النبات الأولية للقرابة» ويحددها. إن مركز اهتمامات التحليل الأسطوري هو تكرار معنى الأساطير الخفي، بل هو الوقوف على ما تخفيه هذه بتعارضاتها الكثيرة. إن ما لا يسمح لنا^(٤) (أي الأسطورة المرجعية) برؤيته، ندركه بفضل «صيغه» (أو تنويعاته) الواردة ضمن أساطير أخرى، وهي أساطير تتباعد في الزمان والمكان (كأساطير الأوجيبوا (Ojibwa) مثلاً، بالنسبة إلى أساطير البورورو، المتباعدة جداً في المكان).

(٧) مكتبة بلون، باريس، 1964.

(٨) إن غسل ميليون (mélipone)، في كتاب «من العمل إلى الرماد»، نتج عنه صفحات وصفية جميلة.

إن الأساطير المحللة ضمن «النبي والمطبوخ»، وعددها ثلاث مائة وثلاث وخمسون أسطورة، تدور كلها، وتحيل على بعضها بعضا بصورة لا نهائية، مشكلةً وشياً عريضاً يدور حول موضوعه المطبخ، أو «طبخ الأطعمة»، باعتباره توسطا بين السماء والأرض، ضمن تفكير المجتمعات «البدائية» الميثولوجي. وهنا أيضا، تطفو موضوع «البنات الأولي» المركزية: أي التعارض بين الطبيعة والثقافة. إن طبخ الأطعمة ينتج، عبر تملك النار (فالأساطير المجردة تنسج مطولا حول هذه الموضوع)، انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة. إن النبي يتموقع في جهة الطبيعة (ونقول أساطير الهنود الحمر أن الناس كانوا، في قديم الزمان، يأكلون اللحم النيء؛ ولم يكونوا يعرفون النار. .)، مثلما يتموقع التبغ الذي «يتشقق» لأنه يتيح لنا، ضمن أشياء أخرى، الاتصال مع الأرواح (وتدقق الأساطير أنه يتيح ذلك فقط إذا كانت رائحته طيبة وكان عذبا). إن الطبخ والنار يتوجان قديم الثقافة مثلما يفعل العسل الذي يؤكل دونها حاجة إلى أي إعداد، وتفعل الزينة (مثل ريش الأرة، وغمد القضب. . .) حيث إن الهنود الحمر يعثرون دائما على الثقافة من خلال بحثهم عن طيور الأرة، وكذلك «آداب المائدة» بالطبخ.

إن علم التصنيف الميثولوجي يتيح لنا، مرة أخرى (إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك)، إثبات صحة «الفكر المتوحش». وصحة قدرات العقل البشري على البلورة المعقدة في آن معا. لقد حدّد ليفي ستروس لنفسه، ضمن «دراسات ميثولوجية»، كما فعل ضمن «البنات الأولي للقرابة»، وضمن «المدارات الحزينة» أو «الفكر المتوحش» «القيام بجدد للأسوار الذهبية، واختزال المعطيات الاعتبارية ظاهريا في نظام ماء». فما من دلالة تكون محتواة أو مسلمة لنا ضمن أسطورة ما إلا وتحيل على دلالة أخرى، بل وعلى دلالات أخرى. ولكن ما هو «المدلول الأخير» الذي تحيل عليه هذه الدلالات كلها، وهي التي تبدو وكأنها تنعكس في لعبة لا نهائية من المرايا؟ ما هو المعنى الأخير الكامن وراء كل هذه المجهودات؟ «إن الرد الوحيد الذي يوحى به هذا الكتاب هو أن الأساطير تدل على العقل، الذي يصنعها بواسطة العالم، وهو نفسه جزء من [هذا العالم]». إن هذه العلاقة الجدلية بين العقل والعالم، وهذا الذهاب والإياب اللانهائي، الذي يخترق الممكن والمستحيل (ونحن نعرف صفحات

باطاي (Bataille) الجميلة حول نضال هذا العقل قصد الإمساك بالمستحيل ومعرفته) يؤسس العقل البشري. وهكذا يمكن أن تولد الأساطير نفسها من طرف العقل الذي يتسبب فيها، كما يمكن أن تولد، في آن معا، صورة من صور العالم من طرف الأساطير، وهي صورة كانت مسجلة قبل ذلك ضمن معمار العقل.

إنه لأمر يحمل من الخطأ بقدر ما يحمل من الغرور أن نتكلم اليوم، عن هيمنة نظرية ما على محيطها الفكري أو تأثيرها عليه. كما أنه لأمر يحمل من الخطأ بقدر ما يحمل من الغرور أن نتكلم عن «معلم» و«تلميذ». ليس ليقى ستروس «معلم» أي باحث، أو «أباه»، وليس «متضلعا» في أي فرع من الفروع أو «مؤسسة»، مثلما لم يكن «تلميذ» مورغان أو فرويد أو ماركس أو ياكسون.

نحن نعرف ذلك، فالخطابات والنصوص، والتيارات والأفكار تتأبد، وتحيل على بعضها بعضا ضمن نفس السياق. وتتماثل الخطابات والنصوص وتتكدس فوق بعضها، تتداخل وتتحرّك، وتحيل على بعضها دون كلل، وضمن طواف طقسي احتفالي جليل.

إن الخطوط، والاتجاهات، والاهتمامات المشتركة (وراء التباعدات) والبحوث المترافقة، والطرق المنطلقة نحو نفس الأفاق تشق طريقها، عبر التقائها في مكان متقارب، وضمن بؤرة من التقاطعات العديدة.

ومن ثم، فإنه لا يجدي فتى أن نقف طويلا عند المجادلات (إذا لم يكن ذلك في اتجاه الأثر)، ونحكم على «الحرمانات»، وعلى المواقف المتحيّزة السريعة والمتحمسة، ولا يهنا كثيرا أن نعرف ما هو «مبين»، وما هو «غير مبين»، أو «أكثر تبينا» من غيره. والبنوية، فضلا عن ذلك، ليست صيغة كينونة، ولم تكن كذلك أبدا (وهل بإمكان المرء أن يكون «بنويا» كما كان الناس «وجوديين»؟) خلافا لما ظنه بعض الفلاسفة.

قال بعضهم، وعن حق علاوة على ذلك، إن ليقى ستروس «هو البنوية نفسها». ونعلم أن الأبحاث الرياضية كانت في أصل النظرية البنائية. ولكن

هذه النظرية تميزت بمفضل بروزها، وابتعادها عن فروع أخرى، حيث يفرق الفرع الأكثر إتقانا هو اللسانيات، التي شكلت الفونولوجيا (بمؤسستها نروبشكوف) عاقلتها الأولى. وبني لنا أن نذكر حتى تلك الحركة الأدبية المحددة اسماء «الشكلايين الروس» باعتبارها نقطة من نقط الانطلاق. أو، على الأقل، واحدة من الإحداثيات البنوية الجوهريّة: وذلك ليس لأنها «بنوية» بالمعنى الصحيح للكلمة، بل، بالأحرى، نظرا للمكانة التي كان ياحتل هذه المجموعة (من أمثال ياكسون، وشكولوفسكي (Chodovski) وأجنباوم (Eikehnbaum)، وتيناوف (Tynianov)، إلخ) بمطوينا لمفهوم البنية، بصورة حديثة في أغلب الأحيان. وبالمقابل، كان مفهوم البنية ضمن «حلقه براغ اللسانية»، وهي مجموعة أخرى تعود كذلك إلى مطلع القرن، واحدا من اهتماماتها الكبرى. ومن جهة أخرى، نعرف الآن جيدا أن مفهوم البنية موجود ضمن أعمال أقدم: وإننا نفكر في فرويد (الذي يكشف عن الإوالات النفسية في شكل بنية خفية حدودها هي اللاوعي، والوعي، إلخ)، ونفكر أيضا في ماركس الذي كانت الدراسة العلمية لنظام الاقتصاد الرأسمالي بالنسبة إليه تتم عبر بعض البنيات (كبنية القيمة، وفائض القيمة، إلخ) التي تكشف طبيعتها الخفية عن تناقضات النظام والإلزام به. ولم يكن هذا المفهوم ضمن الإثنولوجيا، وضمن السوسولوجيا عموما، دائم الغياب: بل نعتبر عليه في الكثير من الأعمال. وخصوصا في أعمال الأنثروبولوجيين الأنكلوساكسونيين (من أمثال فريزر (Frazer) وبرنشارد (Pritchard) ...).

نحن مدتهون لكلود ليفي ستروس، أمام النشئت، وأمام هذا التطور، الذي يحمل من التباعد بقدر ما يحمل من التفرع، بكونه قام بتوليف (وهو «محمل» واسع لا علاقة له بأي شكل من أشكال النزعة التأليفية أو الإنشائية) مفهوم البنية «منهجته». لقد أصبح المفهوم معه أداة إجرائية صالحة في صياغتها، وهي التي تؤسس المقاربة العلمية للدراسة السوسولوجية.

ومن ثم، فإن النظرية البنائية ممارسة قبل كل شيء أكثر منها «صفة» كبنوية. إنما منهج، وحلم، وليست مكاسب لا تكون نهائية أبدا، بل معالم محكوم عليها بالتجاوز (بمعنى المثني: كما نترك علامات خلفنا، دون أن نكف عن الوجود).

هكذا، ينبغي لنا أن نضع كلود ليفي ستروس وعمله في إطار ثورة طويلة تمت في العلوم الاجتماعية والانسانية. لقد وجد ليفي ستروس نفسه، مرارا وتكرارا، عرضة لانتقادات صادرة عن فروع معرفية متنوعة وآتية من جهات مختلفة. ولكن ردود ليفي ستروس لم تكن لتتأخر أبدا، فهي ردود دائها قاطعة وواضحة، وتضع الحجج والتصويبات في محلها. ولذا لن ندعي «الدفاع» عن مؤلف هو نفسه أحسن المحامين. ولكننا سنقتصر على الإشارة إلى بعض المأخذ: وأولها مأخذ، تنظم في شكل استنكار تقريبا، يلوم الاثنولوجي وعلمه على اهتمامها بمجتمعات بعيدة، تاريخية و«متجاوزة» بينما تشكو سوسيولوجيا مجتمعاتنا الحديثة والمعاصرة من نقائص وتقصيرات كثيرة في ميدان التنظير والفهم معا، (ويجيب ليفي ستروس على هذا المأخذ الأول ضمن «المدارات الحزينة بصورة واضحة جدًا».

سنة 1970

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

(*) العنوان الأصلي للنص: «L'Aventure structuraliste»

مجلة: «Psychologies» العدد 30، أبريل 1986.